قل هذه سبيلي ادعوا الى الله
على بصيرة انا ومن اتبعني

مقالات

ارشاد الحق اثری



ادارۃ العلوم الاثریہ
منٹگمری بازار فیصل آباد
فون : 041-2642724

قل هذه سبيلي ادعوا الى الله
على بصيرة انا ومن اتبعني

مقالات

ارشاد الحق اثری

ادارۃ العلوم الاثریہ
منٹگمری بازار فیصل آباد
فون 041-2642724



مقالات

ارشاد الحق اثری

ادارۃ العلوم الاثریہ
منٹگمری بازار فیصل آباد
فون: 041-2642724

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نام کتاب:	مقالات
مؤلف:	ارشاد الحق اثری
ناشر:	ادارۃ العلوم الاثریہ منٹگمری بازار فیصل آباد فون: 041-2642724
تعداد:	1000
تاریخ طباعت:	مارچ 2008ء
مطبع:	انٹرنیشنل دارالسلام پرنٹنگ پریس، لاہور فون: 042-7232400

ملنے کا پتہ

(1) ادارۃ العلوم الاثریہ منٹگمری بازار فیصل آباد

(2) مکتبہ اسلامیہ: (A) غزنی سٹریٹ، اردو بازار لاہور

(B) کوتوالی روڈ فیصل آباد. فون: 041-2631204

فہرست

4

5

6

عرض ناشر

الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سید الانبیاء المرسلین وعلی الہ وصحبہ ومن تبعھم باحسان الی یوم الدین ،اما بعد:

یہ مقالات کی دوسری جلد ہے جسے ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی توفیق سے قارئین کرام کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کررہے ہیں۔ تقریباً دوسال قبل جب اس کی جلد اول شائع ہوئی تو بہت سے حضرات نے جہاں اس کی تحسین کی، وہاں اس کی جلد دوم کا بھی بڑے اصرار سے تقاضا کیا۔ چنانچہ مقالات کی یہ دوسری جلد قارئین کی خدمت میں پیش کررہے ہیں جس میں مختلف اوقات میں لکھے گئے بیس مقالات ہیں۔ جن میں دو مقالے وہ ہیں جو بالکل ابتدائی دور میں لکھے گئے۔ بہت سے نئے مآخذ ومراجع کی بنا پر ان میں ترمیم واضافے کی گنجائش موجود ہے۔ تاہم انھیں صرف ضروری تصحیح ووضاحت کے ساتھ علی حالھا شامل اشاعت کردیا گیا ہے۔ تاکہ اس سے ابتدائی ذوق اور طالب علمانہ محنت کا اندازہ ہوسکے۔

آئندہ مستقبل قریب میں ان شاء اللہ اس کی جلد ثالث بھی قارئین کی خدمت میں پیش کردی جائے گی۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے التجا ہے کہ ادارہ کی یہ اور اسی نوعیت کی دوسری دینی کوششوں کو قبول فرمائے اور ان حقیر سی خدمات کو ادارہ کے تمام رفقاء اور معاونین کی نجات کا ذریعہ بنائے۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم

خادم العلم والعلماء

ارشاد الحق اثری

۴ محرم الحرام ۱۴۲۹ھ

14 جنوری 2008ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا سفر میں پوری نماز پڑھی جاسکتی ہے؟

ہمارے عزیز مولانا ارشاد الحق صاحب لائل پور کے ادارہ علوم اثریہ میں علوم حدیث پر تخصص کر رہے ہیں۔ انھوں نے ایک مختصر سا تحقیقی مقالہ اس موضوع پر لکھا ہے کہ سفر میں پوری نماز پڑھنے کے جواز کی جو روایت حضرت عائشہؓ سے سنن نسائی وغیرہ میں مروی ہے اس کی استنادی حیثیت کیا ہے؟ اور یہ کہ حافظ ابن القیمؒ وغیرہ نے جو اس کی تضعیف کی ہے وہ کہاں تک درست ہے؟ صاحب مضمون نے یہ ثابت کرنے کی پوری کوشش کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت صحیح، قابلِ حجت ہے۔ اس سے جوازِ اتمام پر استدلال درست ہے اور حافظ ابن القیمؒ کا موقف تحقیق مزید کی روشنی میں نا قابلِ قبول ہے۔

اب تفصیلی مقالہ ملاحظہ فرمایئے۔ (ادارہ)

سلف و خلف میں یہ مسئلہ متنازعہ فیہ ہے کہ آیا سفر میں پوری نماز پڑھی جاسکتی ہے؟ ایک جماعت، یعنی امام شافعیؒ وغیرہ اس کے جواز کے قائل ہیں اور دلیل میں دو حدیثیں پیش کرتے ہیں۔

پہلی حدیث

عن عائشةؓ قالت: خرجت مع رسول الله ﷺ في عمرة رمضان، فأفطر وصمت،وقصّر وأتممت،فقلت:بأبي أنت وأمي أفطرت وصمت،وقصرت وأتممت، فقال:أحسنت يا عائشة

وما عاب علي. رواه الدارقطني (ص۲۴۲ج۱،طبع دهلي)و قال: هذا إسناد حسن .قال في النيل (ص ۲۴۸ ج ۱):وأخرجه أيضاً النسائي(ص۷۰ج ۱ ،طبع السلفية لاهور) وعزاه ابن قدامة في المغني(ص۱۰۸ ج ۲)لأبي داود الطيالسي ولم أجده في المطبوع. والله أعلم.

خلاصہ یہ ہے کہ مکہ مکرمہ کی طرف ایک سفر میں رسول اللہ ﷺ سفر کے سبب روزہ نہیں رکھتے تھے، لیکن حضرت عائشہؓ روزے رکھتی رہیں، اسی طرح آپ ﷺ نماز قصر پڑھتے رہے، لیکن حضرت عائشہؓ پوری پڑھتی رہیں۔ حضرت عائشہؓ نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا تو آپؐ نے عائشہؓ کے فعل کی تحسین فرمائی۔

یہ حدیث اپنے مفہوم میں تو صاف ہے، مگر درج ذیل وجوہ سے اس پر تنقید کی وجہ سے اس کو ضعیف قرار دیا گیا ہے۔

۱۔ اس کی سند میں العلاءؒ بن زہیر ہے جسے امام ابن حزمؒ مجہول کہتے ہیں اور ابن حبانؒ فرماتے ہیں: يروي عن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات فبطل الاحتجاج به. (نصب الرایہ ص۱۹۱ ج ۲ ،نیل الاوطار ص۲۰۲ ج ۳ وغیرہ)

۲۔ عبدالرحمٰنؒ بن الاسود کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں۔

۳۔ یہ متن منکر ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے رمضان میں عمرہ فرمایا، حالانکہ رمضان میں عمرہ آپ نے کوئی کیا ہی نہیں۔ علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں: ذكر صاحب التنقيح: أن هذا المتن منكر فإن النبي ﷺ لم يعتمر في رمضان قط. (نصب الرایہ ص۱۹۱ ج ۲)

اسی طرح نیل الاوطار میں البدر المنیر کے حوالے سے منقول ہے: في متن هذا الحديث نكارة وهو كون عائشة خرجت معه في عمرة رمضان والمشهور أنه عليه السلام لم يعتمر إلا أربع عمر ليس منهن شئ في

رمضان. (نیل الاوطار: ص۲۰۲ ج۳)

نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں: ھذا الحدیث غلط فإن رسول اللہ ﷺ لم یعتمر في رمضان قط. (زاد المعاد: ص۱۲۸ ج۱)

۴۔ علامہ ابن الترکمانیؒ نے الجوہر النقی میں لکھا ہے کہ اس کی سند مضطرب ہے، کیونکہ بعض راوی اسے عبد الرحمن عن أبیه عن عائشة کے طریق سے بیان کرتے ہیں اور بعض عن ابیه کا ذکر نہیں کرتے۔

جواب

حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث پہ یہ جرحیں درست نہیں، چنانچہ نمبروار سنیے۔

۱۔ العلاءؒ ثقہ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے تقریب (ص۲۰۰ طبع دہلی) میں اسے ثقہ قرار دیا ہے، نیز تہذیب میں فرماتے ہیں: قال ابن معین ثقة وذکره ابن حبان في الثقات وقال ابن حزم مجهول ورد ذالک عبد الحق وقال: بل هو ثقة مشهور والحدیث الذي رواه في القصر صحیح.

(تہذیب ص۱۸۱ ج۸)

امام ابن حبانؒ نے اگر اسے المجروحین میں ذکر کیا ہے۔ تو ثقات میں بھی اسے ذکر کیا ہے۔ اور مجروحین میں ذکر کرنے پر حافظ ذہبیؒ نے تعاقب کیا ہے چنانچہ علامہ ذہبی فرماتے ہیں: وثقه ابن معین یروي عن عبد الرحمن بن الأسود وعنه أبو نعیم والکوفیون وقال ابن حبان کان ممن یروي عن الثقات مالا یشبه حدیث الأثبات فبطل الاحتجاج به فیما لا یوافق الثقات قلت: العبرة بتوثیق یحیي. انتهي (میزان الاعتدال ص۱۰۱، ج۳)

نیز شیخ احمد شاکرؒ نے تعلیق المحلی (ص۲۶۹ ج۴) میں بھی حافظ ابن حزمؒ کے اس قول کی تردید کی ہے، کہ العلاءؒ بن زہیر مجہول ہے، علاوہ ازیں امام ابن حبانؒ کی جرح اس وجہ سے بھی مردود ہے کہ ان کا شمار متشددین میں ہے، جیسا کہ ان کے متعلق علامہ ذہبیؒ سویدؒ بن عمرو الکلبی کے ترجمے میں فرماتے ہیں: أما ابن حبان فأسرف واجترأ فقال: کان یقلب

الاسانيد الخ (میزان الاعتدال ص ۳۲۶ ج ۱)

نیز عبدالرحمٰن بن الطرائفی کے ترجمے میں فرماتے ہیں: أما ابن حبان فإنه يقعقع كعادته فقال فيه يروي عن قوم ضعاف أشياء يدلسها عن الثقات. الخ

(میزان الاعتدال ص ۲۵ ج ۲)

میزان کے مطالعے سے تو پتہ چلتا ہے کہ علامہ ذہبیؒ نے ان کے متشدد ہونے کی طرف متعدد مقامات پر اشارہ کیا ہے۔ اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے القول المسدد اور علامہ السبکیؒ نے بھی شفاء السقام میں اس کی صراحت کی ہے مگر بخوف طوالت نظر انداز کیا جاتا ہے۔

رہا ابن حزمؒ کا مجہول کہنا تو وہ بھی درست نہیں، جب کہ ائمہ ثقات سے العلاءؒ کی توثیق متحقق ہے اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں متعدد مقامات پر یہ صراحت کی ہے کہ موصوف کو جس راوی کا خود پتہ نہیں ہوتا، اسے وہ مجہول کہہ دیتے ہیں، مثلاً:

احمد بن علی کے ترجمے میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: أما ابن حزم فقال في حديث جاء ذكره فيه أحمد بن علي بن حسنويه مجهول وهذه عادته فيمن لا يعرف. (لسان المیزان ص ۲۲۴، ج ۱)

اسی طرح احمد بن علی بن اسلم کے ترجمے میں فرماتے ہیں: قال ابن حزم مجهول وهو الأبار الحافظ المتقدم، وهذه عادة ابن حزم إذا لم يعرف الراوي يجهله الخ. (لسان المیزان ص ۲۳۱ ج ۱)

اس کے علاوہ اور بھی متعدد مقامات پر حافظ ابن حجرؒ نے اس کی وضاحت کی ہے۔ وللتفصيل موضع آخر۔ بایں وجہ العلاءؒ بن زہیر کو ضعیف یا مجہول کہنا قطعاً درست نہیں، بلکہ وہ ثقہ ہے۔ ان کی وجہ سے حدیث کی تضعیف درست نہیں۔

عدمِ سماع کا جواب

۲۔ یہ بھی درست نہیں، کیونکہ سنن دارقطنی کی روایت میں سماع کی صراحت موجود ہے:

قال دخلت على عائشة وعندها رجل وقال يا أمتاه مايوجب الغسل الخ، نیز طبقات ابن سعد میں ایک دوسری سند سے بھی اس کا ذکر ہے: قال عبد

الرحمٰن بعثني أبي إلى عائشة أسألها سنة احتلمت فأتيتها فناديتها من وراء الحجاب فقالت أفعلتها أي لكع قلت قال أبي: ما يوجب الغسل قالت: إذا التقت المواسي. انتهى (طبقات ابن سعد: ص۲۸۹ ج ٦ طبع بیروت) اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد الرحمٰنؒ کا حضرت عائشہ صدیقہؓ سے سماع ثابت ہے۔ امام دارقطنیؒ بھی سنن میں فرماتے ہیں: عبد الرحمٰن قد أدرك عائشة ودخل عليها وهو مراهق وهو مع أبيه وقد سمع منها. (سنن دارقطنی: ص۲۴۲ ج ۱) پھر انھوں نے مذکورہ بالا روایت ذکر کی ہے جس پر محدث ڈیانویؒ لکھتے ہیں: قوله: دخلت على عائشة وعندها رجل. وأورد المؤلف هذا الحديث وما بعده لإثبات السماع لعبد الرحمن عن عائشة. (التعليق المغنی: ص۲۴۲ ج ۱) تعجب ہے کہ حافظ ابن حجر وغیرہ اور بعض متاخرین نے امام دارقطنی کا یہ قول نقل کیا ہے: دخل عليها وهو مراهق، لیکن معلوم نہیں کہ وقد سمع منها کے الفاظ کو کیوں نظر انداز کر دیا ہے ہاں! التلخیص الحبیر میں نقل فرماتے ہیں: وفي ابن أبي شيبة والطحاوي ثبوت سماعه منها (التلخیص: ص۱۲۸) حاصل یہ کہ عبد الرحمٰن کا سماع حضرت عائشہؓ سے صحیح ہے، کیونکہ اصولِ حدیث کا یہ اصول معلوم ہے کہ مثبت نافی پر مقدم ہے، پھر اگر ہم سماع کو نظر انداز بھی کر دیں تو بھی عبد الرحمٰن چونکہ مدلس نہیں اس لئے امام مسلم کے نظریے کے مطابق بھی یہ روایت متصل ہوگی۔ كما هو الظاهر. بنابریں اس روایت میں انقطاع کا دعویٰ بھی درست نہ ٹھہرا۔

۳۔ اس تیسرے اعتراض کا حل دو طرح ہے۔

(الف) عموماً اسی پر اتفاق نقل کیا جاتا ہے کہ آپ ﷺ نے عمرہ ذی القعد میں کیا ہے، لیکن ابن حبانؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ رمضان میں بھی آپ نے عمرہ کیا تھا۔ نیل الاوطار (ص۲۰۲ ج ۳) میں بحوالہ ''البدر المنیر'' لکھا ہے: وظاهر كلام ابن حبان أنه ﷺ اعتمر في رمضان فإنه قال في صحيحه اعتمر رسول

الله ﷺ أربع عمرو الأولى عمرة قضاء سنة القابل من عام الحديبية وكان ذلك في رمضان. تاہم امام ابن حبانؒ کی دیگر مورخین نے اس میں تائید نہیں کی، چنانچہ حافظ ابوالعباسؒ الطبری فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان في التقاسيم والأنواع أن عمرة القضاء كانت في رمضان وأن عمرة الجعرانة كانت في شوال ولم ينقل أحد ذلك غيره فيما علمت والمشهور أن كلتيهما في القعدة وكان ابتداء ها في رمضان الخ

(القریٰ لقاصد ام القریٰ: ص ۵۵۹)

نیز ذیل میں قاضی عیاض سے یہ بھی منقول ہے: قد روي من حديث ابن عباس أنه ﷺ اعتمر في رمضان ثم رأيت بعد ذلك القاضي عياضاً أجاب بهذا الجواب فقال لعل هذا عملها في شوال وكان ابتداء خروجها في رمضان. الخ

(صفحہ مذکورہ)

بنابریں قاضی عیاض کی توجیہ کی بنا پر نبی اکرم ﷺ سے جو عمرہ، جعرانہ کے نام سے مشہور ہے وہ شوال کو عمل میں آیا، چونکہ آغاز سفر رمضان المبارک میں تھا، اس لئے تغلیباً حضرت عائشہؓ نے عمرہ کو رمضان کے ساتھ بیان فرمایا۔

حضرت امام بخاری نے بھی اس طرف اشارہ فرمایا ہے، جیسا کہ صحیح بخاری باب عمرة رمضان سے معلوم ہوتا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اسی باب کے تحت فرماتے ہیں: لم يصرح في الترجمة بفضيلة ولا غيرها ولعله أشار إلى ما روى عن عائشة قالت: خرجت مع رسول الله ﷺ صائماً في عمرة رمضان، الحديث

(فتح الباری: ص ۴۷۵ ج ۳)

الحاصل جب دونوں روایتوں میں تطبیق ممکن ہے تو پھر دونوں کو ایک دوسری کے معارض فرض کر کے زیر بحث حدیث کو ضعیف قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔

(ب) اس تطبیق سے قطع نظر قابل توجہ وہ بات بھی ہے جس کی طرف حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اشارہ کیا ہے، کہ سنن دارقطنی وغیرہ کی روایت میں عمرة في رمضان کی

راوی کا وہم ہے، چنانچہ سنن نسائی کی روایت میں یہ لفظ موجود نہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت العلاء (جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے) کے تین شاگردوں کے ذریعے سے آئی ہے۔ محمد بن یوسف الفریابی، قاسم بن محمد اور ابونعیم۔ ان میں سے دو راوی (قاسم اور ابونعیم) تو عمرة فی رمضان ذکر نہیں کرتے۔ صرف ''الفریابی'' ذکر کرتا ہے۔ اور فریابی گو ثقہ ہیں، لیکن روایات میں ان کی ''خطائیں'' بھی کافی ہیں، جیسا کہ العجلی سے منقول ہے: أخطأ الفريابي في مائة وخمسين حديثا. (میزان الاعتدال: ص ۱۵۱ ج ۳) و (مقدمہ فتح الباری: ص ۵۱۹ طبع ہند) چونکہ ثقات سے خطا کا صدور ممکن ہے۔ اس لئے ہو سکتا ہے، کہ عمرة فی رمضان الفریابی کا وہم ہو، جیسا کہ اس روایت کی بعض سندوں میں عبد الرحمان عن ابیه عن عائشه عن ابیه کا واسطہ مذکور ہے جس کو اہل فن نے الفریابی کی خطا بتایا ہے، چنانچہ امام بیہقی عبدالرحمن عن ابیه کو ذکر کرنے کے بعد ابوبکر نیشاپوری سے نقل فرماتے ہیں: قال أبو نعيم عن عبد الرحمن عن عائشة ومن قال عن ابيه في هذا الحديث فقد أخطأ (السنن الکبری: ص ۱۴۲، ج ۴) لہذا یہ کیوں ممکن نہیں کہ اسی طرح عمرة فی رمضان کا ٹکڑا بھی اس کی غلطی ہو، جب کہ اس کے دونوں ساتھی اس لفظ کو ذکر نہیں کر رہے۔ ہمارے نزدیک حافظ ابن حجر نے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے جو وہ فرماتے ہیں: قد رواه الدار قطني باسناد أخر إلى العلاء بن زهير فلم يقل في الإسناد: وعن أبيه ولا قال فيه: في رمضان (فتح الباری: ص ۶۰۳ ج ۳) اندریں صورت یہ ٹکڑا باعتبار ثبوت مخدوش ہے۔ پہلے اس کی صحت ثابت کی جائے تو دوسری بات چلے۔ ثبت العرش ثم انقش.

الترکمانی کا اعتراض

۴۔ کہ اس کی سند مضطرب ہے۔ مذکورہ بالا تقریر سے یہ اعتراض بھی رفع ہو گیا، کیونکہ یہ بنا فاسد علی الفاسد کے قبیل سے ہے۔ کما عرفت انفاً.

ایک اعتراض اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال ممکن ہے کہ اگر عمرة فی رمضان کا لفظ راوی کا وہم قرار دیں تو روایت کا لفظ فأفطر وصمت رمضان شریف میں عمرے کے ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ سو اس سوال کا جواب حافظ ابن حجر کے اس تعاقب میں آگیا ہے جو انھوں نے حافظ ابن قیمؒ پر فرمایا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں: قال ابن القیم فی الهدی: إنه غلط لأن النبی ﷺ لم یعتمر فی رمضان (قلت) ویمکن حمله علی أن قولها فی رمضان منعلق بقولها خرجت ویکون المراد سفر فتح مکة فإنه کان فی رمضان. الخ (فتح الباری ص ۶۰۳ ج ۳)

حافظ ابن حجر نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے وہ صحیح بخاری ومسلم میں حضرت ابن عباس سے ان الفاظ میں منقول ہے: أن رسول الله ﷺ خرج إلی مکة فی رمضان، الحدیث (صحیح بخاری: ص ۶۱۳ ج ۲ صحیح مسلم: ص ۳۵۵ ج ۱) اس حدیث کی شرح میں موصوف لکھتے ہیں: تحمل بعض شیوخنا الحفاظ فی الجواب عن هذا الإشکال فقال: لعل عائشة ممن خرج مع النبی ﷺ فی سفره عام الفتح وکان سفره ذلک فی رمضان ولم یرجع من سفره ذالک حتی اعتمر عمرة جعرانة فأشارت بالقصر والإتمام والفطر والصیام والعمرة إلی ما کان فی تلک السفر. (نیل الاوطار ص ۲۰۳ ج ۳)

لہٰذا یہ اشکال رفع ہو گیا۔ وللہ الحمد۔

امام ابن تیمیہؒ اور حدیث عائشہؓ

زیر بحث روایت کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا ہے "اس حدیث میں جو یہ ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ تو نماز قصر فرماتے تھے، لیکن حضرت عائشہؓ عزیمت پر عمل کرتی ہوئی پوری نماز پڑھتی تھیں" یہ باطل ہے، جیسا کہ حافظ ابن القیمؒ ان سے نقل فرماتے ہیں: هذا باطل ما کانت أم المومنین تخالف رسول الله صلی الله علیه وسلم وجمیع أصحابه فتصلی خلاف صلاتهم کیف والصحیح عنها

إن الله فرض الصلوة ركعتين ركعتين فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة زيد في صلوة الحضر وأقرت صلاة السفر. إلخ

(زادالمعاد: ص ۱۲۸ ج ۱)

اسی طرح علامہ شوکانی اور جملہ متاخرین نے اپنی کتابوں میں شیخ الاسلام کے اس اعتراض کو بار بار دہرایا ہے۔

خلاصۂ اعتراض

شیخ الاسلامؒ کے اعتراضات کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ نبی اکرم ﷺ کے خلاف کیسے کر سکتی تھیں؟

۲۔ خود ان سے مروی ہے، کہ نمازِ قصر فرض ہی دو دو رکعت ہے، پھر وہ پوری کیسے پڑھ سکتی تھیں؟

گزارش

ہماری اولاً یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث موقوف نہیں، بلکہ مرفوع ہے اور تقریری حدیث کے ضمن میں آتی ہے، یعنی آنحضرت ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے فعل کو مستحسن قرار دیا۔ اور ان کے سوال پر أحسنت فرمایا۔ امام دارقطنی نے فرمایا: إسناد حسن. (ص ۲۴۲)

پھر حضرت عائشہ صدیقہؓ ہی سے یہ فعل مروی نہیں دوسرے صحابۂ کرامؓ کی ایک جماعت سے بھی یہ فعل ثابت ہے، چنانچہ امام نووی اور محدث ڈیانوی فرماتے ہیں: وفي صحيح مسلم وغيره أن الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله ﷺ فمنهم القاصر و منهم المتم و منهم الصائم ومنهم المفطر لايعيب بعضهم على بعض. الخ (شرح مسلم: ص ۲۴۱ ج ۱، عون المعبود: ص ۴۶۴ ج ۱)

رہا علامہ شوکانی کا فرمان لتجد في صحيح مسلم قوله: منهم القاصر ومنهم المتم. الخ (نیل ص ۲۰۲ ج ۳) تو یہ بے شک بجا ہے، لیکن امام نووی نے صحیح مسلم وغیرہ کہا ہے۔

پس ہوسکتا ہے فمنهم القاصر ومنهم المتم کے الفاظ حدیث کی کسی دوسری کتاب میں ہوں وہ خود مسلم ہی کے شارح بھی ہیں اور مسلم کی روایات ان کے سامنے ہیں۔

(ب) شیخ الاسلامؒ کے اعتراض کا دوسرا جز یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ سفر میں دو دو رکعت ہی فرض ہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرفوع نہیں موقوف ہے، جیسا کہ حدیث کے الفاظ بتارہے ہیں۔رہا علامہ مبارکپوریؒ اور مولانا عبدالحیؒ کا (تبعاً للحافظ فی الفتح) اس کو حکماً مرفوع کہنا فهو ما لا مجال للرأی فیه فله حکم الرفع (تحفۃ الاحوذی: ص۲۸۲ ج۱ ''ظفر الامانی'') تو یہ درست نہیں۔علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں: هذا قول عائشة عن نفسها وليس برواية عن رسول الله ﷺ ولا بحكاية لقوله وقد روى عن ابن عباس مثل ذلك عن قوله فيحتمل أن يكون الأمر في ذلك كما قالأه لانهما عالمان فقيهان قد شهدا زمان رسول الله ﷺ وصحباه. إلخ

(معالم السنن: ص۲۵۹ ج۱)

حضرت عائشہؓ سے حنفیہ کا استدلال اور اس کا جواب

حضرت عائشہؓ کی مذکورہ موقوف روایت سے علماے حنفیہ بھی وجوبِ قصر پر استدلال کرتے ہیں، لیکن یہ اس لئے بھی غلط ہے کہ ان کے نزدیک جب راوی اپنے مروی عنہ کے خلاف عمل کرے یا کہے تو اس کی روایت پر اعتبار نہیں ہوتا، اس لحاظ سے حنفیہ کا اس سے استدلال خود ان کے اپنے اصول کے خلاف ہے۔

الحاصل

یہ ہیں وہ اعتراضات، جو حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت پر کئے گئے ہیں۔جن کا ہم نے ایک ایک کرکے مدلل جواب دے دیا ہے۔جس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس حدیث سے استدلال درست ہے اور یہ کہ حدیث صحیح ہے، جیسا کہ ہم ابتدا میں ائمہ حدیث سے اس کی تصحیح نقل کر آئے ہیں۔

ان کے علاوہ امام بیہقیؒ اسی مضمون کی ایک سند کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ولسنده شاهد قوی بإسناد صحيح. (ص ۱۴۲ ج ۳، السنن الکبریٰ)

نیز موصوف نے کتاب "المعرفة" میں بھی اس روایت کو صحیح فرمایا ہے (الجوهر النقی علی البیهقی: ص ۱۴۳ ج ۳) یہاں تک بحث تھی اتمام نماز کے مجوزین کی پہلی دلیل پر جسے بحمد اللہ ہم نے قابل حجت ثابت کر دیا ہے۔

دوسری حدیث

دوسری دلیل بھی حضرت عائشہ صدیقہؓ ہی کی حدیث ہے جس کے لفظ یہ ہیں: ان النبی ﷺ كان يقصر في الصلوة ويتم ويفطر ويصوم. أخرجه الدارقطني (ص ۲۴۲ ج ۱) وقال إسناده صحيح وأخرجه البيهقي (ص ۱۴۱ ج ۳) من طريق الدار قطني ونقل تصحيحه تسليما. وأخرجه أيضاً الطحاوي (ص ۲۴۱ ج ۱)، وانظر أيضاً. (مجمع الزوائد: ص ۱۵۷ ج ۲)

دو اعتراض

اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں:

(الف) حافظ ابن حجر بلوغ المرام میں فرماتے ہیں:

رواته ثقات إلا أنه معلول والمحفوظ عن عائشة فعلها وقالت: إنه لا يشق علي. أخرجه البيهقي.

دوسرے مقام پر موصوف ہی فرماتے ہیں: وقد استنكره أحمد وصحته بعيدة فإن عائشة كانت تتم وذكر عروة انها تأولت ما تأول عثمان كما في الصحيح فلو كان عندها عن النبي ﷺ رواية لم يقل عروة عنها إنها تأولت وقد ثبت في الصحيحين خلاف ذلك. (تلخیص الحبیر ص ۱۲۸ ج ۱)

(ب) شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں: هو كذب على رسول الله ﷺ وقد روى كان يقصر وتتم وكذلك يفطر وتصوم. (زاد المعاد: ص ۱۳۱ ج ۱)

جواب

ان دونوں اعتراضات کی نوعیت ایک جیسی ہے اور وہ یہ کہ یہ روایت موقوف ہے، مرفوع صحیح نہیں، اگر یہ روایت صحیح ہوتی تو عروہ یہ نہ کہتے: قاولت کما قاول عثمان.

لیکن یہ اعتراض اس لئے درست نہیں کہ حسبِ تصریح ائمہ حدیث یہ حدیث قابلِ حجت ہے۔ خود حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: رواته ثقات (الدرایہ: ص ۱۳۰)

امام بیہقیؒ اور دارقطنیؒ نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ علامہ سیوطیؒ (ص ۱۱۸ ج ۶) نے الجامع الصغیر میں اس روایت کو ذکر کر کے اس کے حسن ہونے کی علامت دی ہے، جس کی شرح میں علامہ مناویؒ امام دارقطنیؒ سے تصحیح نقل کر کے لکھتے ہیں: وأقره ابن الجوزی وارتضاه الذهبی وقال البیهقی فی السنن: له شواهد. (فیض القدیر: ص ۲۳۷ ج ۵) لہٰذا جب اس حدیث کی صحت ثابت ہے تو کون سی وجہ اس کے معلول ہونے کی ہو سکتی ہے؟ زیادہ سے زیادہ یوں کہہ لیجئے کہ رفعاً بھی ثابت ہے اور وقفاً بھی۔ علاوہ ازیں سوال یہ ہے کہ کیا حضرت عائشہؓ سے اس حدیث کا موقوف ہونا اسی سند سے مروی ہے یا کسی اور سند سے؟ اگر موقوف روایت کی سند ہی اور ہے تو یہ صحیح سند اس سے معلول کیسے قرار دی جا سکتی ہے؟ اور اگر اس سند کی حیثیت یہ ہے کہ بعض رواۃ اس حدیث کو مرفوع اور بعض موقوف بیان کرتے ہیں تو اصولِ حدیث کے مطابق مرفوع ہی کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ جیسا کہ ''ثقہ کی زیادت'' کے مبحثِ اصولِ حدیث میں معلوم ہے، رہا حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ وہ اس روایت کی طرف اشارہ کیوں نہیں کرتے؟ تو یہ سوال بھی عجیب ہے۔ کیونکہ یہ اعتراض تب صحیح ہوتا جب عروہؒ اس حدیث کے راوی ہوتے۔ جب وہ اس حدیث کے راوی ہی نہیں تو اعتراض کیسے؟ پھر خود عروہؒ نے جب حضرت صدیقہؓ سے سوال کیا لو صلیت رکعتین تو آپ نے جواب دیا: یا ابن أختي إنه لا یشق علي جب پوری نماز پڑھنے کی وجہ عروہؒ حضرت عائشہؓ سے بیان کر رہے ہیں تو پھر چاہیے تو یہ تھا کہ وہ آئندہ اپنے شاگردوں کو بھی یہی توجیہ پیش کرتے۔ تو یہ اعتراض عروہؒ پر ہے نہ کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت پر۔

شاید اسی وجہ سے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حضرت عروہؒ کے اس بیان پر اعتماد

نہیں کیا، بلکہ فرماتے ہیں: أما عائشة فقد جاء عنها سبب الإتمام صريحا وهو فيما أخرجه البيهقي من طريق عروة أنها كانت تصلي في السفر أربعاً فقلت لها لو صليت ركعتين فقالت يابن أختي إنه لا يشق علي. إسناده صحيح.

(فتح الباری ص ۴۵۷ ج ۲)

لہٰذا حافظ کا وہ قول جو انھوں نے التلخیص الحبیر میں نقل کیا ہے خود درست نہ رہا، اس وجہ سے تو یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب اس کی علت خود حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے تو اس علت کو عروہؒ ذکر کیوں نہیں کرتے؟ لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ روایت بھی صحیح ہے اور اس سے استدلال بھی صحیح ہے اور وہ اعتراضات جو ان دونوں حدیثوں پر جملہ کتب میں کیے گئے ہیں ہم نے حتی الوسع اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کا جواب دیا ہے۔

علاوہ ازیں سوچنے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک سفر میں پوری نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔ اور اگر یہ روایت رفعاً ثابت نہ ہوتی تو، جیسا کہ اہلِ علم کو معلوم ہے موقوف روایات سے استدلال امام شافعیؒ کے ہاں صحیح نہیں، خصوصاً جب کہ وہ صحیح روایات کے مخالف ہو۔

هذا آخر ما أردت تسويده في هذه المقالة الوجيزة وفوق كل ذي علم عليم.

الاعتصام

18 دسمبر 1970ء

امر بالمعروف ونہی عن المنکر

کوتاہیاں اور صحیح طریق کار

لائق مضمون نگار نے یہ مقالہ ادارہ تعلیماتِ اسلامیہ لائل پور کے ''چالیس دن کے تربیتی پروگرام'' کے ایک اجلاس میں پڑھا تھا۔ اب اس کی فی الجملہ افادیت کے پیش نظر ضروری حک واضافہ کے ساتھ ''الاعتصام'' میں شریکِ اشاعت ہے۔ صاحبِ مقالہ، جماعت اہلِ حدیث کے ''ادارہ علومِ اثریہ'' لائل پور کے فارغ التحصیل ہیں اور اب اسی کو اپنی تدریسی خدمات سپرد کر دی ہیں یہ ادارہ اپنی نوعیت کا واحد جماعتی ادارہ ہے جو قابلِ قدر تحقیقی خدمات سرانجام دینے کی راہ پر گامزن ہے۔ اللہ سرپرستان اور کارکنان کو اپنے عزائم محمودہ میں کامیاب فرمائے۔ اور توفیق مرضیات سے نوازے۔ (ادارہ)

اس بات پر شواہد ودلائل کی کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ امتِ محمدیہ کی سلامتی وبقا اسی میں پنہاں ہے کہ وہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے نبوی پروگرام کو اپنا حرزِ جان بنائے، کیونکہ اسے جس عز وشرف سے نوازا گیا ہے اس کا ایک بڑا بنیادی سبب یہی امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ خیر امت کے مقام پر اس امت کو اس لئے کھڑا کیا گیا تھا، کہ وہ پوری انسانیت کے حق میں روشنی کا مینار بن کر قولاً وعملاً خیر ومعروف کا راستہ دکھلاتی اور شرو منکر کی تاریکیوں سے بچاتی رہے۔ جب وہی من حیث الامت شر امت بن کر رہ جائے تو

پھر دنیا بھر میں گھٹا ٹوپ اندھیرے کے چھا جانے کا خطرہ ہو جاتا ہے۔ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا یہ کام انبیاے کرام علیہم السلام کا منصبی فریضہ اور ان کی بعثت کا خصوصی مقصد اور مشن تھا۔ رسول اللہ ﷺ پر نبوت ورسالت ہر طرح ختم ہو چکی اب نیکیوں کے حکم اور برائیوں سے روکنے کا سارا بوجھ امت کے علماء کے سر ڈال دیا گیا۔ اور کام کی اسی نوعیت کی بنا پر انھیں بنی اسرائیل کے انبیاء ہی کی سی حیثیت دی گئی اور انہیں العلماء ورثة الأنبياء کے عظیم منصب پر کھڑا کر دیا گیا۔ بلکہ انبیاء علیہم السلام کی طرح عالم میثاق میں ان سے بھی وعدہ لیا گیا کہ انھیں جو کچھ علم دیا جائے وہ اسے چھپا کر نہ رکھیں، بلکہ لوگوں کو اس کی تعلیم وتبلیغ کرتے رہیں، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے الجامع الصغیر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک مرفوع روایت نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ما أتى الله عالما علما إلا وأخذ عليه من الميثاق أن لا يكتمه، أخرجه ابن نظيف في جزئه وابن الجوزي في العلل (صح) ❶

مقامِ غور

ہمارے سوچنے کی بات یہ ہے کہ امت کے علماء نے بالخصوص جس دور سے ہم گزر رہے ہیں اس ازلی وعدہ کو کس حد تک نبھایا ہے، اس سلسلے میں جہاں تک میری ناقص معلومات کا تعلق ہے، ''علماء'' کا ایک گروہ یقیناً اپنے مفاد کی خاطر اس رو میں بہہ نکلا جو قرآن مجید کے اس ارشاد کا مصداق ہے۔ ﴿فَنَبَذُوْا وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُوْنَ﴾ (۳۔۱۸۷)

تاہم ان ہی میں ایسے افراد کی بھی کمی نہیں جنھوں نے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا فریضہ ہر دور اور ہر حال میں سرانجام دیا۔ اور اس خالص انبیائی فریضہ کو پورا کرنے کے لئے

---

❶ رمز الصحة فيه نظر فإن ابن الجوزي صرح أن في سنده موسى البلقاوى قال أبو زرعة: كان يكذب وقال ابن حبان: كان يضع الأحاديث على كذا في فيض القدير (ص۴۰۲ ج۵) للمناوى وانظر ترجمة البلقاوى فى الميزان (ص۲۲۱ ج۴)'' ع۔ ح''

خونِ جگر کا آخری قطرہ تک بہا دینے سے بھی گریز نہ کیا۔

لیکن ان تمام کوششوں کے باوجود ہماری حالت دن بدن بلندی کی بجائے پستی کی طرف جارہی ہے۔حتی کہ اللہ کی توحید جو سارے ایمانیات کا جوہر اور ساری طاعات وحسنات کی جڑ ہے، آج وہی ایک ''نزاعی مسئلہ'' بن کر رہ گیا ہے اس کے علاوہ معاملات واخلاق اور معاشرتی زندگی میں ہمارے عوام ہی نہیں ، بلکہ خواص تک کی حیثیت صفر ہے، بلکہ یوں کہیے کہ دوسری امتوں یا قوموں سے کہیں زیادہ ہم اخلاقی ومعاشرتی برائیوں میں لت پت نظر آتے ہیں۔آخر کیوں؟ کیا ہم میں سمجھانے والوں کی کمی ہے؟ یا قرآن وسنت کے فرامین میں وہ تاثیر باقی نہیں رہی جو قرونِ اولی میں انسان کے دلوں کو گرما دینے اور روحوں کو تڑپا دینے والی تھی؟ اس مختصر مضمون میں مجھے انھی امور پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے بیماری کا اصل سبب اور اس کا صحیح طریقۂ علاج کی تشخیص کرنے کی کوشش کرنا ہے۔

وما توفیقی إلا باللہ.

میرے محدود مطالعے کے مطابق اس کے دو سبب ہیں جن میں سے ایک کا تعلق مبلغ یعنی دین کی دعوت دینے والے سے ہے اور دوسرے کا سامعین سے۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ انبیاءِ کرام علیہم السلام کے وارث اور ان کے جانشین امت کے علماء ہوتے ہیں۔بنا بریں ضروری ہوا کہ انبیا علیہم السلام کے ہی طریقے کے مطابق اس فریضے کو سرانجام دیا جائے۔اور جو خصوصیات ان کی دعوت میں تھیں انھیں اپنانے کی کوشش کی جائے، چنانچہ اس سلسلے میں سب سے اہم تین امور ہیں۔

اول یہ کہ جس چیز کی طرف لوگوں کو وہ دعوت دیں اور جن امور سے انھیں منع کریں ان پر وہ خود عملِ کامل کا بے داغ نمونہ ومثال ہوں۔جس طرح آنحضرت ﷺ کی ذاتِ اقدس ساری انسانیت کے لئے اسوۂ حسنہ تھی اسی طرح آپ کے ورثا اور جانشین بھی اپنے اپنے مقام اور حلقوں میں مدرسہ ومسجد ہی میں نہیں ، بلکہ ہر جگہ اور دین ودنیا کے ہر معاملے میں نمونۂ عمل ہوں۔اور اگر یہ صورت نہیں تو یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ طریقہ اصلاح کا نہیں ، بلکہ شر وفساد کا ہوتا ہے۔حضرت شعیب علیہ السلام نے فرمایا تھا: ﴿مَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ

﴿اِلٰی مَا اَنْھٰکُمْ عَنْہُ اِنْ اُرِیْدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ یعنی ’’میں نہیں چاہتا کہ تمھارے خلاف میں ان کاموں کو کروں جن سے میں تمھیں منع کرتا ہوں، جہاں تک ہو سکے میں تو اصلاح چاہتا ہوں۔‘‘

قرآن مجید کا اسلوبِ بیان اور حضرت شعیب علیہ السلام کے یہ الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ امرِ خیر کا داعی اگر خود ان امور پر عمل نہیں کرتا تو یہ فساد کی دعوت دیتا ہے اور اس طریقے سے کسی صورت بھی مفید نتائج برآمد نہیں ہو سکتے۔ علاوہ ازیں قرآن مجید نے اس انداز کی جا بجا مذمت کی ہے۔ کہیں تو اسے یہودیوں کا وصف قرار دیا ہے اور کہیں وہ یوں مخاطب ہوتا ہے: ﴿یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالَا تَفْعَلُوْنَ ○ کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ﴾ (الصف: ۲،۳) ’’اے ایمان والو! ایسی بات کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں؟ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بات نہایت ناپسندیدہ ہے کہ تم ایسی بات کہو جو کرو نہیں۔‘‘

یہی نہیں، بلکہ حکم دیا کہ امورِ خیر کی دعوت کا آغاز اپنے گھر سے کرو، تا کہ کسی قسم کے اعتراض کی گنجائش نہ رہے۔ آنحضرت ﷺ کو حکم ہوتا ہے:

﴿وَاْمُرْ اَھْلَکَ بِالصَّلٰوۃِ﴾ (سورۂ طٰہٰ: ۱۳۲)

دوسری جگہ فرمایا:

﴿وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ﴾ (سورۃ الشعراء: ۲۱۴)

یعنی اپنے اہلِ خانہ کو نماز پڑھنے کا حکم دیجیے اور اپنے قریبی رشتہ داروں کو (عذابِ الٰہی سے) ڈرایئے۔‘‘

دوسرا اہم امر جو مبلغین اور اصلاحِ امت کی کوشش کرنے والوں کے لئے ضروری ہے وہ یہ ہے کہ انہیں قوم کو راہِ راست پر لانے کے لئے اپنی جانوں کو کھپا دینا چاہیے اور ان کے دل و دماغ میں یہ فکر ہمیشہ دامن گیر رہنی چاہیے کہ عوام کس کس طریقے سے دعوت الی اللہ کو قبول کر سکتے ہیں اور کس طرح نوعِ انسانی اپنے اصلی مالک کو پہچان کر اس کی بندگی کے تقاضوں کو پورا کر سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ آنحضرت ﷺ کے اسی احساس اور اسی فکر کا ذکر کرتے

ہوئے فرماتے ہیں:

﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ اِنْ لَّمْ يُؤْمِنُوْا بِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَسَفًا﴾ (سورۃ الکھف:٦)

یعنی "شاید آپ ان کے پیچھے، اگر یہ لوگ ایمان نہ لائیں تو اس غم سے اپنی جان کو ہلاک کردیں گے؟"

اسی طرح کی راہ نمائی حضرت ابوذرؓ کی، اس روایت سے ملتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ ایک رات آنحضرت ﷺ نے یہی آیت پڑھتے ہوئے صبح کردی:

﴿اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ﴾ (سورۃ المائدۃ:١١٨)

کہ "یا اللہ! اگر تو انھیں عذاب کرے گا تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر انھیں معاف کردے گا تو، تو غالب، حکمت والا ہے۔"

قرآن مجید کی ایسی ہی آیات، نیز احادیث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امت کی اصلاح کے لئے رسول اللہ ﷺ کو کس قدر فکر دامن گیر تھا، لیکن یاد رہے کہ اس قسم کا فکر تبھی پیدا ہوسکتا ہے جب دعوت میں اخلاص ہو۔ جب وعظ ونصیحت سے مقصد صرف اصلاح ہو اور کسی بھی قسم کا دنیوی اور مادی مفاد پیشِ نظر نہ ہو۔ انبیائے کرام علیہم السلام کے دعوتی پروگرام کے سلسلے میں یہ آیت تقریباً ہر ایک نبی کے ذکر میں ملے گی: ﴿لَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِنْ اَجْرِيَ اِلَّا عَلٰى رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ مگر اس کے برعکس ہمارے ہاں یہ صورت حال ہے کہ دنیاوی اغراض کے لئے اہلِ ثروت پر نظر رکھی جاتی ہے، حالانکہ ایسا اندازِ فکر وعمل اخلاقی اور نفسیاتی ہر اعتبار سے قدر تاً للّٰہیت کے اثر کو لوگوں کی نگاہوں سے گرادیتا ہے۔

تیسرا امر جو مبلغین کے لئے ضروری ہے وہ اخلاقی پہلو ہے۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ اسلام انسان کو عبادات کے ساتھ ساتھ انفرادی، اجتماعی، تمدنی ومعاشرتی، سیاسی ومعاشی غرض پوری زندگی کے ہر شعبہ کے لئے رہنمائی بہم پہنچاتا ہے اس لئے علمائے حق کے لئے جہاں تبلیغ دین کے جذبے سے سرشار ہونا ضروری

ہے وہاں یہ بھی لازمی ہے کہ وہ اخلاق وکردار کے حامل بھی ہوں، اور اگر انھیں دعوت وارشاد کے صحیح مقاصد کو عوام تک پہنچانا ہے، تو ضروری ہے کہ وہ بھی ہادیٔ برحق علیہ السلام کی طرح اس پہلو میں عمدہ نمونہ بننے کی کوشش کریں۔ آنحضرت ﷺ کے اخلاق وکردار کی تصویر اللہ جل شأنہ نے یوں بیان فرمائی ہے۔ ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (سورۃ آل عمران: ۱۵۹) اے نبی! اگر تم کہیں درشت اور سخت دل ہوتے تو یہ لوگ جو تمھارے آس پاس جمع ہوئے ہیں، منتشر ہو جاتے۔''

ہمارے علماء بھی جب تک بہترین اخلاق وکردار کے حامل نہ ہوں گے، ان کی زبانوں میں بھی اثر انگیزی پیدا نہیں ہوسکتی۔ یہ ہیں وہ ابتدائی چند امور جو ہمارے علماء کے لئے بحیثیت مبلغ ہونے کے ضروری ہیں، یہ اور ایسے دیگر امور افراد کی اصلاح اور دعوت وارشاد کو مؤثر بنانے کے لئے تدبیر ووسائل کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا حل

ممکن ہے یہ خیال گزرے کہ یہ اوصاف انبیائے کرام کے اندر بدرجۂ اتم موجود تھے، بلکہ وہی ان کے مظہر اتم تھے، لیکن کیا وجہ ہے کہ کسی کے حصے میں ساڑھے نو سو سال تبلیغ کرنے سے صرف چالیس افراد آتے ہیں اور کسی کے حصے میں دو یا ایک اور بعض تو ایسے بھی گزرے ہیں کہ انھوں نے احکامِ خداوندی کو اپنی اقوام پر پیش کیا، لیکن انھیں یا تو پتھروں سے سنگسار کردیا گیا یا سر پر آرا رکھ کر ان کے جسم اطہر کو دو ٹکڑے کردیا گیا، تو اس اشکال کا حل یہ ہے کہ جہاں داعی کے لئے کچھ ضابطے ہیں، وہاں مخاطبین کے لئے بھی چند شرطیں ہیں جن میں ایک اہم شرط یہ ہے کہ مرنے کے بعد اللہ کے حضور محاسبے کا انھیں یقین ہونا چاہیے۔ بنا بریں قرآن مجید میں صراحت سے فرمایا گیا ہے کہ انبیاء کے مخالفین میں فکر آخرت کی روح مفقود تھی۔ ان کی سمجھ میں یہ بات ہی نہیں آتی تھی کہ ہم مر کر مٹی ہونے کے بعد دوبارہ اٹھائے جائیں گے اور ہمارے اعمال کی جزا وسزا ہمیں دی جائے گی۔ اس لئے تمام انبیا علیہم السلام نے توحید کے بعد سب سے زیادہ زور اسی عقیدۂ حیات بعد الموت پر

دیا اور آخرت کا تصور وفکر ان کے اندر پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اگر یہاں فرداً فرداً ہر نبی کا پیغام نقل کیا جائے تو بات طویل ہو جائے گی۔ تاہم مجموعی اعتبار سے ایک دو آیات سے اس کی وضاحت ضروری ہے۔

چنانچہ سورۃ المؤمنون آیت ۷۶ سے ۸۳ تک ذرا غور وفکر کریں کہ ابتدا میں اللہ تعالیٰ اپنی وحدانیت کے دلائل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ o وَهُوَ الَّذِيْ ذَرَاَكُمْ فِي الْاَرْضِ وَاِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ o وَهُوَ الَّذِيْ يُحْيٖ وَيُمِيْتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ o بَلْ قَالُوْا مِثْلَ مَا قَالَ الْاَوَّلُوْنَ o قَالُوْٓا ءَاِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَّعِظَامًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ o لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَاٰبَآؤُنَا هٰذَا مِنْ قَبْلُ اِنْ هٰذَآ اِلَّآ اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ o﴾

''وہ اللہ تعالیٰ ایسا ہے جس نے تمہارے لئے کان آنکھیں اور دل بنائے تم بہت کم شکر ادا کرتے ہو اور وہ ایسا ہے جس نے تم کو زمین پر پھیلا رکھا ہے۔ اور تم سب اسی کے پاس لائے جاؤ گے اور وہ ایسا ہے جو زندہ کرتا اور مارتا ہے اور اسی کے اختیار میں رات دن کا گھٹانا بڑھانا ہے۔ سو تم اتنی بات بھی نہیں سمجھتے، بلکہ وہ وہی بات کہتے ہیں جو پہلے کہتے چلے آئے ہیں کہ جب ہم مر کر مٹی اور ہڈیاں رہ جائیں گے تو کیا ہم دوبارہ زندہ کئے جائیں گے، اس کا تو ہم سے اور ہم سے پہلے ہمارے بڑوں سے وعدہ ہوتا آیا ہے، مگر یہ سب پہلے لوگوں کی کہانیاں ہیں۔''

قرآن مجید کا فہم بتلاتا ہے کہ خود آنحضرت ﷺ اور سابقہ انبیاء علیہم السلام اور ان کی دعوت کو ان کے مخالفین نے متفقہ طور پر کو محض اس لئے ٹھکرا دیا کہ جب ہم نے دوبارہ اٹھنا نہیں ہم سے حساب کتاب لیا جانا نہیں، تو ہم ان احکام کی پابندی کیوں کریں یہ مر کر اٹھائے جانے کے قصے، کہانیاں ہیں یہ جہان رنگ و بو اسی طرح سے ہے اور اسی طرح سے

رہے گا۔ اس کے علاوہ کوئی اور دنیا نہیں ع

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

اسی طرح سورۃ النحل میں تو اسے بالکل واضح الفاظ میں یوں بیان فرمایا:

﴿اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ فَالَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ قُلُوْبُهُمْ مُّنْكِرَةٌ وَّهُمْ مُّسْتَكْبِرُوْنَ.﴾

یعنی تمھارا معبودِ برحق ایک ہے جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں لاتے ان کے دل منکر ہیں اور وہی تکبر کرنے والے ہیں۔''

تو گویا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا ہے کہ توحید کو وہی لوگ نہیں مانتے جو آخرت پر یقین نہیں رکھتے۔ جس سے ہماری بات کی پوری تائید ہوتی ہے کہ احکامِ خداوندی کا منکر دراصل وہ شخص رہے گا جو قیامت کے دن اٹھائے جانے اور حساب کتاب کے ہونے کا منکر ہوگا۔ اس کے برعکس جنھوں نے فکرِ آخرت کو قبول کرلیا ان کی یہ حالت ہوگئی کہ ان کا کوئی قدم بھی احکام خداوندی کے خلاف نہیں اٹھتا تھا۔ اور اللہ کا جو فرمان بھی انھیں سنایا جاتا وہ دل وجان سے اسے قبول کرتے تاریخ وسیر میں ایسی سیکڑوں مثالیں موجود ہیں، کہ ان ہی اصحابِ فکر کے سامنے جب بھی اس قسم کی آیات پڑھی گئیں وہ تڑپ گئے، بلکہ بسا اوقات تو حالت ایسی بدلی کہ جاں جان آفرین کے سپرد کردی۔

الاعتصام

14 جولائی 1974ء

مسئلہ رفع الیدین کے متعلق

دو سوالات کا جواب

الحمد لله والصلوة والسلام علی رسول الله. أما بعد:

نماز میں رکوع کرتے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع الیدین کرنے کا مسئلہ ہمیشہ سے نزاعی رہا ہے اور فریقین نے اس پر خوب خوب دادِ تحقیق پیش کی ہے۔ تقریباً تین چار ماہ قبل ایک ورق جامعہ حنفیہ، امدادیہ ٹاؤن، شیخوپورہ روڈ، فیصل آباد کی جانب سے شائع ہوا، جس میں مختلف سوالات میں سرِ فہرست اسی مسئلے کے بارے میں دو استفسار ہیں جو دراصل حضرت مولانا حکیم محمد صادق سیالکوٹی مرحوم کی مشہور کتاب ''صلوۃ الرسول'' کے متعلق ہیں۔ ان میں پہلے سوال کا پس منظر اور سوال حسبِ ذیل ہے:

وفات تک رفع الیدین

حکیم صاحب نے ''رسول اللہ ﷺ وفات تک رفع الیدین کرتے تھے'' کے عنوان کے تحت لکھا ہے:

عن ابن عمر رضی الله عنه أن رسول الله صلی الله علیه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه، و إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، و كان لا يفعل ذلك في السجود فما زالت تلك صلاته حتى لقي الله تعالىٰ. (تلخیص الحبیر للعسقلانی)

''رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو اٹھاتے اپنے دونوں ہاتھ اور جب رکوع کرتے اور اٹھاتے سر اپنا رکوع سے، اور سجدوں میں رفع

الیدین نہ کرتے۔ اللہ تعالیٰ سے ملتے دم تک آپ کی نماز اسی طرح رہی (وفات تک حضور ﷺ رکوع میں جاتے اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کرتے رہے۔)'' (صلوٰۃ الرسول ﷺ: ص۲۳۲، ۲۳۳)

اسی عبارت کا عکس سرِ فہرست دے کر پہلا سوال یہ کیا گیا ہے:

''مذکورہ بالا حدیث جو مشہور اہلِ حدیث عالم حکیم صادق صاحب سیالکوٹی کی مشہور و معروف کتاب صلاۃ الرسول سے لی ہے۔ ہاں یہ بھی یاد رہے کہ صرف صلوٰۃ الرسول میں ہی نہیں، بلکہ اکابر علمائے اہلِ حدیث نے اپنی کتابوں میں درج فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو: دلائلِ محمدی (ص۱۹) حصہ اول، دستور المتقی (ص۱۳) محمدی نماز (ص۱۰۳) رسول اللہ ﷺ کی نماز (ص۵۲) صلوٰۃِ مصطفیٰ ﷺ (ص۱۸۶) نمازِ مصطفیٰ ﷺ (ص۹۸) فتاویٰ اہلحدیث (جلد اول: ۴۶۲) سوال یہ ہے کہ واقعتاً نبی ﷺ کا فرمان ہے تو بمع سندِ صحیحہ تحریر فرمائیں۔ اگر سندِ صحیحہ سے ثابت نہیں تب بھی حقیقت قلمبند فرمائیں۔''

سوال کے الفاظ آپ نے ملاحظہ فرمائے مگر جواب سے قبل اولاً سوال یہ ہے کہ ''مذکورہ بالا حدیث جو مشہور اہلحدیث عالم حکیم صادق صاحب کی مشہور و معروف کتاب صلوٰۃ الرسول ﷺ سے لی گئی ہے۔'' کیا اس حدیث کا کوئی حوالہ حکیم صاحب مرحوم نے دیا، یا نہیں؟ اسی طرح دیگر علماے اہلِ حدیث نے جو یہ حدیث بیان کی تو انھوں نے بھی کوئی حوالہ اس کا دیا، یا نہیں؟ حالانکہ امرِ واقع یہ ہے کہ حکیم صاحب اور دیگر بھی حضرات نے اس کا باقاعدہ حوالہ دیا ہے۔ حکیم صاحب کی کتاب کے اس صفحے کا جو فوٹو شائع کیا گیا، خود اسی میں ''التلخیص الحبیر'' کا حوالہ موجود ہے۔ ''صلوٰۃ الرسول ﷺ'' میں حوالے کی صراحت کے باوجود ''صلاۃ الرسول ﷺ'' اور اس کے مصنف پر اعتراض ایک طفلانہ حرکت ہے۔

ثانیاً: اسی طرح یہ کہنا کہ ''واقعتاً نبی کا فرمان ہے۔'' انتہائی لغو سوال ہے۔ حدیث میں عمل کا ذکر ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ''فرمان'' کا نہیں۔ شاید ان کے ہاں قولی اور فعلی حدیث میں کوئی فرق نہیں۔

حدیث کا حوالہ

حکیم صاحب نے اپنی طرف سے گھڑے ہوئے الفاظ کو حدیث کا نام نہیں دیا، بلکہ اس کا حوالہ دیا ہے "التلخیص الحبیر" کے علاوہ بعینہ یہی الفاظ علامہ زیلعی حنفی نے بھی نصب الرایہ (۴۰۹/۱۔۴۱۰) میں نقل کیے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے آخری الفاظ فما زالت تلک صلاته حتی لقی الله (التلخیص ۲۱۸/۱) امام بیہقی کے حوالے سے نقل کیے ہیں، مگر ان کی کسی کتاب کا نام نہیں لیا۔ البتہ عموماً جب "أخرجه البیهقی" یا "رواه البیهقی" کہا جاتا ہے تو اس سے امام بیہقی کی "السنن الکبریٰ" ہی مراد ہوتی ہے، لیکن اگر کوئی اور کتاب ہو تو اس کا نام ذکر کیا جاتا ہے، جیسے اخرجه البیهقی فی المعرفة وغیرہ لیکن علامہ زیلعیؒ نے تو صراحتاً فرمایا ہے: رواه البیهقی فی سننه کہ بیہقیؒ نے اسے سنن میں روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ شافعی ہیں۔ علامہ زیلعیؒ کے حنفی ہونے میں تو کسی کو کوئی شک وشبہ نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص" میں "نصب الرایہ" سے بھرپور استفادہ کیا ہے، جیسا کہ "التلخیص" کے مقدمے میں خود انھوں نے صراحت کی ہے۔ اس لیے یہ قطعاً بعید نہیں کہ علامہ زیلعیؒ نے جو رواه البیهقی فی سننه کہا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اسی پر اعتماد کرتے ہوئے مختصراً زاد البیهقی ہی لکھ دیا ہو۔ بالکل ویسے ہی جیسے "نصب الرایہ" کی تلخیص "الدرایہ" (۱۵۳/۱) میں حافظ ابن حجرؒ نے یہی روایت وأخرج البیهقی من طریق موسیٰ بن عقبة. الخ کے الفاظ سے ذکر کی۔ اور مطلقاً بیہقی کا حوالہ دیا ہے کہ اس سے مراد عموماً ان کی "السنن" ہی ہوتی ہے اس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ اس روایت کا اصل حوالہ تو علامہ زیلعی حنفی نے دیا۔ دیانت داری کا تقاضہ یہ تھا کہ اس کا ثبوت، اس کی سند، اس کی صحت وضعف کی فکر حنفی علماء کرتے۔ اہلِ حدیث حضرات "التلخیص" یا "نصب الرایہ" کا حوالہ دے کر اگر مجرم ہیں تو یہ جرم سب سے پہلے علامہ زیلعی حنفیؒ نے کیا ہے۔

اے چشم اشک بار ذرا دیکھ تو سہی
ہوتا ہے جو خراب کہیں تیرا گھر نہ ہو

علاوہ ازیں علامہ زیلعیؒ کا اسلوب اور حوالے کا پس منظر بھی ملاحظہ ہو۔

چنانچہ امرِ واقع یہ ہے کہ علامہ زیلعیؒ نے پہلے علامہ طحاویؒ کا رفع الیدین کے متعلق دعویٰ نسخ نقل کیا۔ جس کی تردید اولاً امام بیہقیؒ کی ''المعرفہ'' کے حوالے سے بیان کی۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:

قال الشیخ فی ''الإمام'' ویزیل هذا التوهم یعنی دعوی النسخ ما رواه البیهقی فی سننه. الخ (نصب الرایہ:۱/۴۰۹)

یعنی ''شیخ ابن دقیق العید نے ''الامام'' میں کہا ہے کہ اس وہم (دعویٰ نسخ) کا ازالہ اس روایت سے ہوتا ہے جسے بیہقی نے سنن میں روایت کیا ہے۔''

شیخ ابن دقیق العید محمد بن علی بن وہب (المتوفی: ۷۰۲ھ) جنھیں اقلیمِ علم سے الامام، شیخ الاسلام اور المجتہد المطلق کے بلند القاب ملے۔ اور جن کی انصاف پسندی کا اعتراف مقدمہ نصب الرایہ (ص ۸) میں مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم نے ان الفاظ سے کیا کہ حاشاہ أن یبخس حقهم وہ حنفیہ کا حق کم نہیں کرتے۔ انھوں نے علامہ طحاویؒ کے دعویٰ نسخ کی تردید میں امام بیہقی کی ''السنن'' کے حوالے سے یہ روایت ذکر کی۔

مزید برآں روایت ہی ذکر نہیں کی، بلکہ باقاعدہ اس کی سند بھی نقل کر دی۔ اور اس پر کوئی نقد و جرح نہیں کی۔ چلئے تسلیم کہ امام ابن دقیق العیدؒ کا میلان شوافع کی طرف تھا۔ ان کی ''انصاف پسندی'' کے اعتراف کے باوجود ان کی خاموشی پر آپ مطمئن نہ ہوں۔ علامہ زیلعیؒ تو حنفی تھے انھوں نے بھی اس پر خاموشی اختیار کی۔ اور شیخ ابن دقیق العید نے جو اس روایت سے علامہ طحاویؒ کے دعویٰ نسخ کا رد کیا، اس کی موافقت کی۔ نہ تو علامہ طحاویؒ کا دفاع کیا ہے اور نہ ہی ابن دقیق العید کے استدلال پر کسی قسم کا نقد کیا۔

حافظ ابن حجرؒ کا سکوت

ان کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے بھی ''الدرایہ'' اور ''التلخیص الحبیر'' میں اس روایت پر نقد کرنے کی بجائے خاموشی اختیار کی ہے، اور حنفی اصول میں یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ ''التلخیص'' میں حافظ ابن حجرؒ کسی روایت پر سکوت اختیار کریں، کوئی جرح نہ کریں تو یہ

اس حدیث کے صحیح یا حسن ہونے کی دلیل ہے، چنانچہ مولانا ظفر احمد عثمانی ؒ نے ''انہاء السکن'' میں کہا ہے:

قلت وكذا سكوت الحافظ عن حديث في التلخيص الحبير دليل على صحته أو الحسن. (انہاء السکن: ص۲۴)

یہی کتاب ''شیخ ابوغدہ'' نے اپنی تحقیق سے شائع کی تو اس کا نام ''قواعد علوم الحدیث'' رکھا اور اس میں بھی یہ عبارت دیکھی جا سکتی ہے۔ اور پھر اسی اصول پر جا بجا اعتماد بھی کیا۔ ملاحظہ ہو۔ (إعلاء السنن: ص ۶۸ ج ۱، ص ۳۱، ۶۶ ج ۳ وغیرہ)

اسی طرح مولانا محمد یوسف بنوریؒ ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

ذكره الحافظ في التلخيص الحبير ولم يحكم عليه بضعف ولا تحسين وهذا يدل على قبوله عنده وصحته ولو كان فيه شيء من الضعف لنبه عليه كما هو المعروف من عادته في التلخيص والدراية والفتح . الخ (معارف السنن: ۱/۱۶۸)

''اس کو حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الحبیر میں ذکر کیا ہے اور اس کے ضعیف یا حسن ہونے کا کوئی حکم نہیں لگایا اور یہ ان کے نزدیک مقبول ہونے اور صحیح ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ اگر اس میں کچھ بھی ضعف ہوتا تو وہ اس پر متنبہ کرتے جیسا کہ التلخیص، درایہ اور فتح الباری میں ان کا معروف طریقہ ہے۔''

اسی طرح ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

والحافظ ابن حجر في الدراية سكت عليه ولو كان فيه شيء ما كان يمكن أن يسكت عليه في مثل هذه المواضع على أن شرطه في التلخيص والفتح من السكوت على حديث دليل على قوة الحديث. (معارف السنن: ۱/ ۳۸۴، ۳۸۵)

''حافظ ابن حجرؒ نے ''الدرایہ'' میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے، اگر اس

میں کچھ کلام ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ ایسے موقع پر وہ خاموش رہتے۔ علاوہ ازیں ''التلخیص'' اور ''الفتح'' میں ان کی شرط ہے کہ کسی حدیث پر ان میں سکوت اس کے قوی ہونے کی دلیل ہے۔''

اور یہی کچھ انھوں نے معارف السنن (ص ۴۸۲ ج ۱) میں بھی فرمایا ہے۔ اب غور فرمایئے کہ ان کے ہاں اصول تو یہ قرار پائے کہ التلخیص، فتح الباری اور الدرایہ میں حافظ ابن حجرؒ کا کسی حدیث پر خاموش رہنا اس کی قوت کی دلیل ہے۔ یہاں ابن حجرؒ ہی نہیں ان سے قبل علامہ زیلعیؒ اور علامہ ابن دقیق العید بھی سکوت فرمائیں، بلکہ علامہ ابن دقیق العید اسے علامہ طحاوی کے دعویٰ نسخ کی تردید میں پیش کریں۔ اور علامہ زیلعیؒ کی رگِ حمیت پھر بھی نہ پھڑکے تو مجرم کون ہے؟ صرف بیچارے اہلحدیث جو محض ناقل ہیں یا......؟ فإنا لله وإنا إليه راجعون.

حضرت مولانا سلفیؒ کی وضاحت

حضرت مولانا محمد اسماعیل سلفیؒ نے ''دوامِ رفع الیدین'' کے تاریخی پہلو کو اجاگر کرتے ہوئے آخر میں لکھا ہے:

''ان واقعات کی موجودگی میں امام بیہقیؒ کی زیادت پر بلحاظِ سند بحث کی ضرورت نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ تو شافعی ہیں، لیکن حافظ زیلعیؒ بڑے پختہ کار حنفی محدث ہیں۔ انھوں نے بھی ''تخریجِ ھدایہ'' میں اس پر کوئی جرح نہیں کی۔ اس لیے آج کل کے بعض حنفیہ کا اسے موضوع کہنا تعصب ہے اور جرأت۔'' (رسول اللہ ﷺ کی نماز: ص ۵۱)

علمائے اہل حدیث اسے نقل کر کے خاموش کیوں ہیں؟ حضرت سلفیؒ کے الفاظ سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ مزید کسی وضاحت کی ضرورت تو نہیں۔ تاہم مختصراً گزارش ہے کہ چلئے تسلیم کیجیے کہ اس کی سند کمزور ہے، لیکن خود علمائے احناف نے یہ اصول بیان کیا ہے کہ ضعیف حدیث احد الاحتمالین کی تعیین کا فائدہ دیتی ہے۔

ضعیف حدیث کا فائدہ

علامہ کشمیریؒ کے شاگرد رشید مولانا بدر عالم رقمطراز ہیں:

قلت لا بأس بضعف الروایۃ فإنھا تکفی لتعیین أحد المحتملات. (حاشیہ فیض الباری: ۴۲۱/۲)

''میں کہتا ہوں روایت کے ضعف کا کوئی حرج نہیں، کیوں کہ ضعیف روایت احد الاحتمالات کی تعیین کے لئے کافی ہے۔''

اسی طرح شیخ محمد عوامہ جو معروف ''کوثری المشرب'' حنفی عالم ہیں، لکھتے ہیں:

إن عرض حدیث یحتمل لفظه معنیین دون ترجیح بینھما وورد حدیث ضعیف یرجح أحدھما فحینئذ نأخذ بالمعنی الذی یرجحه ھذا الحدیث ولو کان ضعیفاً. الخ

(اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الفقہاء: ص ۲۸)

''اگر کوئی ایسی حدیث آئے جس کا لفظ دو معنوں کا محتمل ہو اور دونوں معنوں میں کوئی وجہ ترجیح نہ ہو۔ اور ایک اور ضعیف حدیث ہو جو دو معنوں میں ایک معنی کی ترجیح کا باعث ہو تو ایسی صورت میں ہم وہ معنیٰ اختیار کریں گے، جسے یہ حدیث ترجیح دے رہی ہو، اگرچہ وہ ضعیف ہی ہو۔''

اسی اصول کی روشنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت جس میں دوام اور عدمِ دوام رفع الیدین کے دونوں احتمال تھے۔ حضرت وائلؓ جو ۹ھ میں حاضر ہوئے، حدیث رفع الیدین بیان کرتے ہیں۔ اسی طرح حضرت مالکؓ بن حویرث کی حدیث جو آنحضرت ﷺ کے آخری دور میں حاضر ہوئے وہ بھی اس کی حکایت کرتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں رفع الیدین کے دوام پر دال ہیں، نیز بیہقی میں ابن عمرؓ ہی کی اسی حدیث میں فما زالت صلاته حتی لقی الله کے الفاظ بھی اسی دوام پر دلالت کرتے ہیں۔ جس سے عدم دوام یا نسخ رفع الیدین کے وہم کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ اس زیادت نے دوام رفع الیدین کے پہلو کو اجاگر کر دیا ہے۔ اس لئے یہ سند ضعیف بھی ہو تو اصولاً محلِ بحث نہیں، جیسا کہ حضرت سلفی

مرحوم نے اشارہ کیا ہے۔ اور غالباً اسی وجہ سے متقدمین حضرات نے اس پر خاموشی اختیار کی ہے، البتہ اگر اسے ''موضوع'' قرار دیا جائے، جیسا کہ عصرِ حاضر یا ماضی قریب کے متعصبین حنفیہ اس جرأت کا مظاہرہ فرما رہے ہیں، تو بتلایا جائے کہ اس ''موضوع'' پر علامہ ابن دقیق العیدؒ، علامہ زیلعیؒ، حافظ ابن حجرؒ کی خاموشی چہ معنیٰ دارد؟ کیا موضوع روایت سے استدلال درست ہے؟ کیا اس استدلال پر خاموشی درست ہے؟ اور کیا متقدمین میں سے کسی نے اسے موضوع قرار دیا ہے؟ قطعاً نہیں۔ تو نو آموز کی محض گرم گفتاری سے اسے موضوع قرار دینے کے نتیجے میں علامہ زیلعیؒ وغیرہ پر کیا فتویٰ صادر کیا جائے گا؟

ہم حنفی اصول کی روشنی میں ان کی خاموشی کو حق بجانب سمجھتے ہیں، مگر ادھر حال یہ ہے کہ اپنے اصول کو پامال کر کے ان بزرگوں کو موردِ الزام ٹھہرانے کی ناپاک جسارت کر رہے ہیں۔ اسی لیے تو حضرت سلفی مرحوم نے لکھا ہے: ''آج کل کے بعض حنفیہ کا اسے موضوع کہنا تعصب ہے اور جرأت۔''

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث علمائے اہلِ حدیث کے گھڑے ہوئے الفاظ نہیں، بلکہ باقاعدہ انھوں نے اس کا حوالہ دیا ہے۔ علامہ زیلعیؒ نے امام ابن دقیق العیدؒ کے حوالے سے اس کی سند ذکر کی ہے گویا یہ کوئی بے سند روایت بھی نہیں۔ ان دونوں بزرگوں نے علامہ طحاویؒ کے موقف کے برعکس اسی حدیث سے استدلال کیا ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا۔ حافظ ابن حجرؒ نے ''التلخیص'' اور ''الدرایہ'' میں اس پر خاموشی اختیار کی ہے۔ حنفی اصول کے اعتبار سے یہ روایت قوی ہے۔ اسے ضعیف بھی کہا جائے تو احدالاحتمالین میں دوام (ہمیشہ) رفع الیدین کا پہلو اس سے راجح قرار پاتا ہے۔ موضوع قرار دیا جائے تو متقدمین پر حرف گیری ہوتی ہے۔ بتلایئے! سلف کا احترام اور اصول کی پاسداری کدھر ہے؟

اس کی سند پر بعض حضرات نے جو اعتراض کیا ہے حضرت الشیخ السید بدیع الدین الراشدیؒ نے ''جلاء العینین'' (ص ۱۲۷۔۱۲۹) میں اس کا جواب دیا ہے۔ جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔ باذوق حضرات جلاء العینین ملاحظہ فرمائیں۔

یہ روایت کہاں ہے؟

علامہ زیلعیؒ نے اس روایت کا انتساب امام بیہقی کی ''سنن'' کی طرف کیا ہے، جیسا کہ پہلے تفصیل گزر چکی ہے، مگر سنن کے مطبوعہ نسخے میں یہ روایت قطعاً نہیں۔ ''معرفۃ السنن والآثار'' کی طرف بعض نے اس کے انتساب کا اشارہ کیا ہے، مگر اس میں بھی یہ روایت نہیں۔ حضرت الشیخ بدیع الدین الراشدی نے ہی جلاء العینین (ص ۱۲۷) میں پہلی بار یہ انکشاف فرمایا کہ یہ روایت امام بیہقی کی ''الخلافیات'' میں ہے اور ''مختصر الخلافیات'' (۷/۱۶) کے خطی نسخے میں، میں نے یہ روایت دیکھی ہے۔ ابھی چند سال ہوئے۔ اسی ''مختصر الخلافیات'' کا نسخہ الریاض سے زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر اہلِ علم کے ہاتھوں میں پہنچ چکا ہے جس کے (ص ۹۰ ج ۲) میں یہ روایت بلا اسناد مختصراً موجود ہے۔ والحمد لله علی ذلک

بعض عیار طبع حضرات ناخواندہ حضرات کو مطمئن کرنے اور ان کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کی کوشش میں یہ عذرِ لنگ پیش کرتے ہیں کہ بیہقی میں یہ روایت کہاں ہے نکال کر دکھاؤ۔ ہمارے پاس اس قماش کے متعدد لوگ اسی غلط فہمی کا شکار ہو کر تشریف لائے۔ ہم نے ''نصب الرایہ'' سے روایت دکھائی تو کہا گیا نہیں، بیہقی سے دکھلاؤ۔ ''مختصر الخلافیات'' سے یہ روایت دکھائی جاتی تو کہا جاتا؟ اس میں سند نہیں۔ جس سے آپ اندازہ کیجئے کہ ''ڈوبتے کو تنکے کا سہارا'' کے مطابق یہ حضرات کیا کھیل کھیل رہے ہیں، اور اپنے بے علم حواریوں کو مطمئن کرنے کے لئے کیا کیا بہانے تراشتے ہیں۔ بالکل اسی نوعیت کا یہ کھیل جامعہ حنفیہ کے کارپرداز کھیل رہے ہیں۔ جو محض اپنے رفقا کو مطمئن کرنے کی شاید آخری کوشش ہے کہ اصل کتاب نہ ہوگی تو میری جے۔ لیکن چور کے شور ڈالنے سے چوری چھپ نہیں سکتی۔ حقیقت، خرافات میں دب کر نہیں رہ سکتی۔ اور جب تک یہ فقراء موجود ہیں، بتوفیق اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس حقیقت کو اجاگر کرتے رہیں گے۔

دوسرا سوال اور اس کا جواب

دوسرا سوال حضرت علامہ مجد الدین فیروز آبادی کے حوالے سے متعلق ہے، چنانچہ مولانا محمد صادق سیالکوٹی مرحوم نے لکھا ہے:

''علامہ مجد الدین فیروز آبادی مصنف ''قاموس'' سفر السعادۃ میں لکھتے ہیں:

کثرت ایں معنیٰ بہ تواتر ماندہ است وچہار صد اثر وخبر دریں باب صحیح شدہ، وعشرہ مبشرہ روایت کردہ اند لا یزالی بریں کیفیت بود تا ازیں جہاں رحلت کردہ غیر ازیں چیزے ثابت نشدہ (سفر السعادۃ)

ترجمہ: کثرتِ روایات کی وجہ سے (تین مواقع پر ثابت شدہ رفع الیدین) متواتر حدیث کے مشابہ ہے۔ اس مسئلے میں چار سو حدیثیں اور آثار آئے ہیں۔ عشرہ مبشرہ (جنھیں حضور ﷺ نے ان کی زندگی میں جنتی کہا تھا) نے ان کو روایت کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ اسی طرح نماز پڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ اس دنیا سے رحلت فرما گئے۔ اس کے سوا کچھ ثابت نہیں۔''

(صلوۃ الرسول ﷺ: ص ۴۳۵)

''صلوۃ الرسول ﷺ'' کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں۔ ان میں ایک حرف بھی مولانا سیالکوٹی کا اپنا نہیں، جو کچھ لکھا۔ ''سفر السعادۃ'' کے حوالے سے لکھا۔ سفر السعادۃ (ص ۱۴ط میز یہ مصر) اور مع شرح سفر السعادۃ (ص ۶۴) فارسی میں ان کے الفاظ دیکھے جا سکتے ہیں۔ علامہ فیروز آبادی کا نام محمد بن یعقوب بن محمد بن ابراہیم ہے۔ مجد الدین کے لقب سے معروف ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ کے اساتذہ میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ ۸۱۷ھ میں فوت ہوئے۔ لغتِ عرب کے علاوہ تفسیر، حدیث اور دیگر فنون میں ان کی متعدد تصانیف ہیں۔ شاہ عبد الحق محدث دہلویؒ نے انھیں الشیخ العالم الفاضل الکامل الإمام الأوحد البارع قدوۃ المحققین و أفضل المتأخرین کے بلند القاب سے یاد کیا ہے۔

علامہ فیروز آبادی کے اسی حوالے پر ''جامعہ حنفیہ'' نے جو سوال کیا ہے، اس کے الفاظ

یہ ہیں:

''مذکورہ بالا دعویٰ بھی مشہور اہلِ حدیث عالم حکیم صادق صاحب سیالکوٹی کی مشہور ومعروف کتاب ''صلوۃ الرسول ﷺ'' سے لیا گیا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ یہ صرف ''صلوۃ الرسول ﷺ'' میں نہیں، بلکہ دیگر علماے اہل حدیث نے اپنی کتابوں میں درج فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو، رسول اکرم ﷺ کی نماز (ص ۵۱) نمازِ مصطفی ﷺ (ص ۹۸) صلوۃ المصطفی ﷺ (ص ۱۹۰) سوال یہ ہے کہ واقعتاً یہ دعویٰ ٹھیک نقل کیا گیا ہے کہ عشرہ مبشرہ صحابہ ﷺ اختلافی رفع یدین نقل کرتے ہیں، تو حضرت ابوبکرؓ سے لے کر سعد بن ابی وقاص تک ایک ایک صحابی بمع سندِ صحیح روایت نقل فرمادیں، تاکہ حقیقت آشکارہ ہو سکے۔ اگر ایسا نہیں تو آیت کریمہ ﴿لعنة الله علی الکاذبین﴾ کے مصداق ہیں کہ نہیں۔''

سوال کے الفاظ آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ سائل کا یہ کہنا کہ ''یہ دعویٰ صلوۃ الرسول ﷺ سے لیا گیا ہے'' اور دوسرے علماے اہلِ حدیث کی کتابوں میں بھی ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ یہ دعویٰ انھوں نے خود کیا ہے یا کسی سے نقل کیا ہے؟ آپ دیکھ رہے ہیں کہ مولانا سیالکوٹی نے علامہ فیروزآبادیؒ کی ''سفر السعادۃ'' سے یہ حوالہ نقل کیا ہے۔

سفر السعادۃ ہی کے حوالے سے حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ لکھتے ہیں:

قال مجد الدین الفیروزآبادی وھو من أجلة المحدثین وأشھرھم فی سفر السعادۃ أن الأخبار التی رویت فی ھذا الباب تبلغ إلی أربعة مائة فانتھی ونحن نذکر أسامی بعضھم فمنھم العشرۃ المبشرۃ کما قال الحاکم لیس بسنة من السنن رواہ العشرۃ المبشرۃ غیر رفع الیدین. (تنویر العینین: ص ۱۲)

''مجد الدینؒ فیروزآبادی جو جلیل القدر اور مشہور محدثین میں سے ہیں۔ سفر السعادۃ میں فرماتے ہیں کہ اس باب میں چار سو روایات مروی ہیں۔ ہم ان میں سے بعض کے نام ذکر کرتے ہیں، چنانچہ ان میں سے عشرہ مبشرہ

ہیں، جیسا کہ امام حاکمؒ نے فرمایا ہے کہ رفع الیدین کے علاوہ اور کوئی سنت نہیں جو عشرہ مبشرہ سے مروی ہو۔''

گویا حضرت شاہ صاحبؒ نے علامہ فیروز آبادی پر اعتماد کیا کہ اس باب میں چار صد احادیث و آثار مروی ہیں۔ اور امام حاکمؒ کے حوالے سے عشرہ مبشرہ کا راوی ہونا بھی بیان کیا ہے۔ علامہ فیروز آبادیؒ کے اس دعویٰ پر کسی ناخواندہ کو تو حیرانی ہو سکتی ہے کہ اتنی روایات کہاں ہیں، مگر وہ چونکہ محدث ہیں۔ اصطلاحِ محدثین کے مطابق ایک حدیث اگر بیس راویوں سے مروی ہے تو وہ بیس احادیث ہیں۔ اسی کے مطابق انھوں نے چار سو احادیث و آثار کا ذکر کیا، جیسا کہ اہلِ علم سے مخفی نہیں۔

عشرہ مبشرہ سے رفع الیدین کی روایت کے دعویٰ میں بھی وہ منفرد نہیں، بلکہ امام حاکمؒ نے اس حقیقت کا اظہار کیا ہے اور اسے نقل کرنے والے انھی کے شاگرد امام بیہقیؒ ہیں۔ امام بیہقیؒ نے امام حاکمؒ کا یہ کلام ''الخلافیات'' میں ذکر کیا ہے۔ جسے مختصر الخلافیات (ص ۴۷ ج ۲) میں دیکھا جا سکتا ہے، بلکہ خود امام بیہقیؒ نے بھی ان کی تصدیق کی ہے۔ وھو کما قال أستاذنا أبو عبد الله کہ یہ بات اسی طرح ہے جس طرح ہمارے استاذ ابو عبداللہ حاکم نے کہی ہے۔

علامہ زیلعیؒ نے امام حاکمؒ کا کلام نقل کر کے علامہ ابن دقیق العیدؒ کی ''الامام'' سے نقل کیا ہے، کہ امام حاکمؒ کا بالجزم عشرہ مبشرہ کے بارے میں کہنا اچھا نہیں۔ جزماً تو تبھی کہا جا سکتا ہے جب حدیث سند سے ثابت ہو۔ اس کے بعد امام بیہقیؒ سے امام حاکمؒ کی تائید نقل کی ہے:

وھو کما قال أبو عبد الله فقد روی ھذہ السنة عن أبي بکر الصدیق وعمر بن الخطاب وعثمان و علي وطلحة والزبیر وسعد وسعید و عبد الرحمن بن عوف وأبي عبیدة بن الجراح ومالک بن الحویرث. الخ (نصب الرایہ: ص ۴۱۸ ج ۱)

''بات بالکل اسی طرح ہے جس طرح ابو عبداللہ حاکم نے کہی کہ یہ سنت

ابوبکر صدیقؓ، عمر بن الخطابؓ، عثمانؓ، علیؓ، طلحہؓ، الزبیرؓ، سعدؓ، سعیدؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، ابوعبیدہؓ بن الجراح اور مالکؓ بن حویرث وغیرہ سے مروی ہے۔"

عشرہ مبشرہ سے رفع الیدین کا ذکر اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری (۲۲۰/۳) التلخیص (۲۲۰/۱) اور الدرایہ (۱۵۵/۱) میں کیا ہے، بلکہ فتح الباری میں تو حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ ہیں:

ذكر الحاكم وأبو القاسم بن منده ممن رواه العشرة المبشرة. (فتح الباری: ۲۲۰/۲)

یعنی "امام حاکمؒ اور امام ابوالقاسم بن مندہ نے کہا ہے کہ عشرہ مبشرہ اس کے راوی ہیں۔"

اسی طرح عشرہ مبشرہ سے رفع الیدین کا ذکر امام ابن قیمؒ نے زادالمعاد (۲۱۹/۱) میں، علامہ عراقیؒ نے التقييد والإيضاح (ص ۲۷۰)، بلکہ الفیۃ الحدیث میں بھی علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث (۱۸/۴) میں، امام حاکمؒ وغیرہ کا یہ کلام نقل کیا ہے۔ گویا عشرہ مبشرہ سے رفع الیدین کرنے والے امام حاکمؒ، امام ابن مندہؒ، علامہ عراقیؒ، حافظ ابن قیمؒ، حافظ ابن حجرؒ، علامہ زیلعیؒ، علامہ سخاویؒ، علامہ الکتانیؒ، شاہ اسماعیل شہیدؒ وغیرہ ہیں۔ علامہ زیلعیؒ نے تو عشرہ مبشرہ کے اسماء نام بنام ذکر کیے ہیں۔ اب اس کا فیصلہ تو جامعہ حنفیہ کے کارپرداز اور ان کے ہمنوا کریں گے کہ یہ سب ﴿لعنة الله على الكاذبين﴾ کے مصداق ہیں کہ نہیں۔" ہم تو اس کے تصور سے بھی ہزار بار اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔

آپ سند کا مطالبہ کر سکتے ہیں، مگر عشرہ مبشرہ سے رفع الیدین کا ذکر کرنے والوں کو ﴿لعنة الله على الكاذبين﴾ کا مصداق قرار دینا انتہائی جسارت ہے۔ مزید برآں متواتر حدیث کے ہر راوی کی صحتِ اسناد کا تقاضا نہایت درجہ یتیمی علم کا ثبوت ہے۔ رفع الیدین کی احادیث کو ابن الجوزیؒ، ابن تیمیہؒ، ابن قدامہؒ، ابن حجرؒ، زکریا انصاریؒ، مرتضیٰ زبیدیؒ، الکتانیؒ، سیوطیؒ حتی کہ علامہ کشمیری وغیرہ نے متواتر قرار دیا ہے۔ جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں، لہٰذا اب اس کی ایک ایک سند کے تتبع اور تحقیق کا مطالبہ اصول سے بے خبری

ہے۔علامہ مرتضٰی زبیدیؒ مشہور حنفی محدث لکھتے ہیں:

والمتواتر لا يبحث عن رجاله بل يجب العمل به من غير بحث. (لقط اللآلئ المتناثرة: ١٧)

''متواتر حدیث کے رجال پر بحث نہیں کی جاتی، بلکہ بلا بحث ونظر اس پر عمل واجب ہے۔''

اس لئے عشرہ مبشرہ میں سے ایک ایک صحابی کی روایت کے بارے میں ''سند صحیح'' کا مطالبہ ہی بے اصولی پر مبنی ہے۔علامہ زبیدی نے جہاں یہ اصول ذکر کیا، وہاں رفع الیدین کی حدیث کے راویوں میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا نام بھی ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ بائیس صحابی اس حدیث کو بیان کرتے ہیں۔(لقط: ص ٢٠٨۔٢١١)

امام حاکمؒ وغیرہ کا قول اگر مقبول نہیں تو کیا علامہ مرتضٰی زبیدیؒ حنفی کا قول مقبول ہے؟ دیدہ باید۔

ہماری اس وضاحت سے دوسرے سوال کی حقیقت واضح ہو جاتی، اور خود اس سوال میں جو بے اصولی کا ارتکاب کیا گیا ہے وہ بھی آشکارہ ہو جاتا ہے۔

دل تھام کے بیٹھو کہ میری باری آئی

اس کے برعکس رفع الیدین نہ کرنے اور بزعم خویش اسے منسوخ ثابت کرنے کے لئے کیسی کیسی روایات گھڑی گئیں۔اب ذرا اس کی جھلک بھی ملاحظہ فرمائیں:

پہلی موضوع حدیث

علامہ اکمل الدین محمد بن محمود (المتوفی: ٧٨٦ھ) ''العنایہ'' شرح ''ھدایہ'' میں لکھتے ہیں:

نقل عن عبد الله بن الزبيرؓ أنه رأى رجلاً يصلي في المسجد الحرام يرفع يديه في الصلوة عند الركوع وعند رفع الرأس منه، فلما فرغ من صلاته قال له لا تفعل فإن هذا شيء

فعله رسول الله صلی الله علیه وسلم ثم ترکه.

(العنایہ:۱/۲۱۸ برحاشیہ فتح القدیر)

''عبداللہ بن زبیرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے مسجد حرام میں ایک آدمی کو دیکھا کہ نماز میں رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتا ہے۔ جب وہ نماز سے فارغ ہوا تو انھوں نے اسے کہا: رفع یدین نہ کیا کرو، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ کیا، پھر اسے ترک کر دیا۔''

صاحب العنایہ سے پہلے دراصل اس روایت کی طرف اشارہ علامہ مرغینانیؒ نے ''ہدایہ'' میں کیا، چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

والذی یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر. (ھدایہ مع فتح القدیر:۱/۲۱۸)

''رفع الیدین کے بارے میں جو مروی ہے وہ ابتدائی دور پر محمول ہے جیسا کہ ابن زبیرؓ سے منقول ہے۔''

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی یہی روایت علامہ عینیؒ نے ''عمدۃ القاری'' (۵/۲۷۳) میں، شاہ عبدالحق دہلویؒ نے شرح سفر السعادۃ (ص ۶۶) میں بحوالہ ''النہایہ شرح ہدایہ'' نیز مدارج النبوۃ (۱/۴۱۹) میں ذکر کی ہے۔ شیخ عبداللطیف سندھی حنفی نے بھی ''ذب ذبابات الدراسات'' میں اسے ذکر کیا ہے۔

کسی دور میں علمائے احناف نے ''نظام الاسلام'' کے نام سے ایک فتویٰ شائع کیا جس میں دیگر مسائل کے ساتھ ایک سوال رفع الیدین کے بارے میں بھی ہے:

''حنفی جو سوائے شروع کی تکبیر کے، پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے، اس کی کیا دلیل ہے؟''

جس کے جواب میں ایک یہی عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث بھی ''النہایہ'' اور ''العنایہ'' کے حوالے سے درج ہے۔ اس فتویٰ پر تقریباً (۸۴) حنفی علماء کے تائیدی دستخط بھی ہیں۔ یہی فتویٰ اور مزید اسی نوعیت کے دیگر فتاویٰ کو حال ہی میں ''شرعی فیصلے'' کے نام سے مولانا منیر احمد (استاذ الحدیث، جامعہ اسلامیہ باب الاسلام، کہروڑ پکا) کی ترتیب اور فیصل آباد کے

شاہد معاویہ صاحب کے زیر اہتمام شائع کیا گیا۔ اس شرعی فیصلے کے صفحہ (۲۹۸، ۲۹۹) میں یہ حدیث بھی دیکھی جا سکتی ہے، بلکہ اس ''شرعی فیصلے'' کے صفحہ (۳۰۲، ۳۰۳) میں یہی حدیث ہدایہ، فتح القدیر، کفایہ، نہایہ اور عنایہ کے حوالے سے نقل کی گئی ہے۔ اسی طرح صفحہ (۴۰۰، ۴۰۱) میں یہی روایت کفایہ، عنایہ، کافی، نہایہ اور شرح سفر السعادۃ کے حوالے سے منقول ہے۔ یہی روایت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیو بندیؒ نے ''ایضاح الادلہ (ص ۱۷) میں بھی ذکر کی ہے۔

قارئین کرام! ان حنفی اکابر کی جلالت شان کے باوصف اس روایت کو یکے بعد دیگرے نقل کیا گیا ہے۔ کیا اس کی کوئی اصل، کوئی سند کسی حدیث کی کتاب میں موجود ہے؟ اگر ناراض نہ ہوں تو ''جامعہ حنفیہ'' کی زبان میں ہم پوچھ سکتے ہیں کہ اس کی سندِ صحیح نقل فرمادیں تاکہ حقیقت آشکارہ ہو سکے۔ اگر ایسا نہیں تو آیت کریمہ ﴿لعنة الله على الكاذبين﴾ کے مصداق ہیں کہ نہیں۔''

بد نہ بولے زیر گردوں گر برا کوئی کہے
ہے یہ گنبد کی صدا ویسی سنے جیسی کہے

دوسری موضوع حدیث

رفع الیدین کے نسخ پر ایک روایت یہ بھی ذکر کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا:

رفع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرفعنا وترک فترکنا.

یعنی ''نبی کریم ﷺ نے رفع یدین کی تو ہم نے بھی کی اور آپ نے ترک کی تو ہم نے بھی ترک کر دی۔''

یہ روایت علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع (۵۴۸/۱) میں، شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے مدارج النبوۃ (۴۱۹/۱) اور شرح سفر السعادۃ (ص ۲۶) میں اور مولانا محمود حسنؒ شیخ الہند نے ایضاح الادلہ (ص ۱۷) میں ذکر کی ہے اور ''نظام الاسلام'' (جس پر ۸۴ علماء کے دستخط ہیں) میں بھی یہ حدیث موجود ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے:

''کفایہ، نہایہ اور کافی جو فقہ کی معتبر اور مشہور کتابیں ہیں، ان میں لکھا ہے: من قول ابن مسعود رفع النبی صلی الله علیه وسلم فرفعنا وترک فترکنا. (شرعی فیصلے: ص ۲۸۰)

نیز یہی حدیث مکرر (ص ۳۰۳) اور (ص ۴۱۱) پر بھی درج ہے اور ساتھ ''شرح سفر السعادۃ'' کے حوالے کا بھی اضافہ ہے۔

حالانکہ یہ حدیث بھی کسی سند سے کسی حدیث کی کتاب میں موجود نہیں۔ صرف یہ جلیل القدر فقہائے کرام ہی اس کے ناقل ہیں اور انھی سے متاخرین نقل کرتے ہیں۔ ذخیرۂ احادیث میں اس کا کہیں سراغ نہیں ملتا۔

تیسری موضوع حدیث

علامہ کاسانی رحمہ اللہ رفع یدین کو منسوخ قرار دیتے ہوئے ایک حدیث بایں الفاظ نقل کرتے ہیں:

وروی أنه صلی الله علیه وسلم رأی بعض الصحابة یرفعون أیدیهم عند الرکوع وعند رفع الرأس من الرکوع فقال: مالي أراکم رافعي أیدیکم. الخ (بدائع الصنائع: ۱/۵۴۸)

''مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو دیکھا کہ وہ رکوع کے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا وجہ ہے کہ میں تمھیں رفع یدین کرتے ہوئے دیکھتا ہوں۔''

حدیث سے ادنیٰ شغف رکھنے والا بھی جانتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ بن سمرہ کی حدیث اس عنوان سے صحیح مسلم، سنن نسائی، مسند ابی عوانہ، مسند امام احمد، طبرانی، ابن حبان، جزء رفع الیدین وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہے، مگر اس میں یرفعون أیدیهم عند الرکوع وعند رفع الرأس من الرکوع کے الفاظ حدیث کی کسی کتاب میں نہیں۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے المبسوط (۱/ ۱۴) میں یہی روایت ذکر کی اور کہا کہ آنحضرت ﷺ نے جب بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو نماز کے بعض احوال میں رفع الیدین کرتے دیکھا تو فرمایا: مالي

أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس اسكنوا في الصلاة کیا وجہ ہے کہ میں تمھیں سرکش گھوڑوں کی دموں کی طرح ہاتھ اٹھاتے دیکھتا ہوں، نماز میں سکون اختیار کرو۔

یہی روایت ''نظام الاسلام'' میں (۸۴) علماء کے دستخطوں سے موجود ہے، چنانچہ ایک مقام پر الفاظ ہیں:

اور نہایہ میں ہے:

وحين رأى النبي صلى الله عليه وسلم أقواماً يرفعون أيديهم في الصلوة عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع فقال. الخ (شرعی فیصلے: ص ۲۹۰)

یہی روایت (ص ۴۰۰) پر بھی مذکور ہے اور کہا گیا ہے کہ ''یہ حدیث البحر الرائق، تبیین الحقائق اور شرح مختصر الوقایہ میں بھی ہے، لیکن عبارت میں کچھ اختلاف ہے۔'' سوال یہ ہے کہ بدائع وغیرہ میں جو الفاظ زائد ہیں، اس کی کوئی سند ہے؟ اگر نہیں تو......؟

چوتھی موضوع روایت

رفع یدین کے نسخ پر بعض فقہائے احناف نے یہ حدیث بھی ذکر کی ہے:

عن ابن عباس أنه قال: إن العشرة الذين بشر بهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة لم يكونوا يرفعون أيديهم إلا عند افتتاح الصلوة.

''حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عشرہ مبشرہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم صرف نماز کی ابتدا ہی میں رفع الیدین کرتے تھے۔''

یہ حدیث بدائع الصنائع (۵۴۷/۱، ۵۴۸) میں، مدارج النبوۃ (۴۱۹/۱) میں اور شرح سفر السعادۃ (ص ۲۶) میں موجود ہے۔ اسی طرح فتویٰ ''نظام الاسلام'' میں بھی یہ روایت درج ہے، چنانچہ ایک مقام پر ہے:

وفي الكفاية والكافي والعناية والنهاية قال ابن عباس: إن

العشرة المبشرة بالجنة رضى الله عنهم. الخ

(شرعی فیصلے: ۲۸۸، ۳۹۸، ۳۹۹)

گویا ابن عباسؓ کی یہ روایت کفایہ، کافی، عنایہ اور نہایہ میں بھی موجود ہے، لیکن کیا یہ کسی حدیث کی کتاب میں منقول ہے؟ اور اس کی کوئی سند بھی ہے؟ اگر نہیں تو........؟

پانچویں موضوع حدیث

فتوی نظام الاسلام میں ایک حدیث ان الفاظ سے منقول ہے:

جامع الاصول، بحر الرائق اور تبیین الحقائق میں ہے:

قال جابر: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه حين افتتح الصلوة ثم لا يرفعهما حتى انصرف. أخرجه أبو داود.

''اور کہا جابرؓ نے، دیکھا میں نے، رسول اللہ ﷺ کو، بلند کیا حضرت نے اپنے ہاتھوں کو، شروع نماز کے وقت، پھر نہ اٹھاتے ان کو حتی کہ پڑھ چکتے نماز۔ نکالا اس کو ابوداود نے۔'' (شرعی فیصلے: ص ۲۸۹)

حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ابو داود کے حوالے سے جامع الاصول، البحر الرائق اور تبیین الحقائق کے الفاظ اور فتویٰ نظام الاسلام کے ترجمے سے آپ نے ملاحظہ فرمائی۔ ابوداود میں یہ حدیث کہاں ہے؟ ممکن ہے فقہائے کرام کو انتساب روایت میں وہم ہوا ہو۔ ابوداود کے علاوہ بھی کیا کسی حدیث کی کتاب میں یہ روایت موجود ہے؟ اگر نہیں تو........؟

ہم انھی پانچ احادیث کے ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ''ولدينا مزيد''

اندکے باتو گفتم و دل ترسیدم

آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

الاعتصام: 29 ستمبر 2000ء

مسئلہ رفع الیدین

ایک بریلوی مفتی صاحب کے افکار پر تبصرہ

ماہنامہ ''البر'' بریلوی مکتبۂ فکر کا آرگن ہے جس کے مدیر اعلیٰ ہیں جناب الشاہ مفتی غلام سرور صاحب قادری۔ اسی ماہنامہ کی جلد نمبر ۲ کا پہلا شمارہ پیش نظر ہے جو جنوری ۱۹۹۲ء بمطابق جمادی الأخری ۱۴۱۲ھ میں شائع ہوا۔ جس میں معروف مسئلہ رفع الیدین کے بارے میں ایک استفتا کا جواب جناب مدیر اعلیٰ صاحب نے اپنے قلم سے دیا۔ سوال یہ تھا کہ نماز میں رکوع کو جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے ''ہاتھ اٹھانا سنت ہے یا نہ اٹھانا سنت ہے۔'' جس کے جواب میں فرمایا گیا کہ ''یہی سنت ہے کہ رکوع کے وقت رفع یدین نہ کیا جائے۔'' (البر: ص ۱۶) اور یہ بھی کہا گیا کہ رفع یدین ثابت ہے، لیکن اس کا بقا و دوام ثابت نہیں، بلکہ آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرما دیا تھا، لہٰذا یہ منسوخ ہے۔

(البر: ص ۱۴، ۱۵)

رفع الیدین کے بارے میں یہی موقف علامہ طحاوی، علامہ ابن الترکمانی، علامہ ابن ہمامؒ، ملا علی قاریؒ وغیرہ کا ہے، مگر ہر دور میں اہل علم حضرات نے ان کی تردید کی، بلکہ خود مقتدر علماءِ احناف نے ان حضرات کے دعویٔ نسخ کا مذاق اڑایا ہے۔ یہ ساری تفصیلات باحوالہ علماے اہلحدیث کی متعدد تصانیف میں دیکھی جا سکتی ہیں جو اس مسئلے میں دستیاب ہیں۔ بات اسی حد تک رہتی تو اس کے جواب میں کچھ لکھنے کی ہم ضرورت محسوس نہ کرتے۔

رفع الیدین کرنے والے اہلحدیث گنہگار رہیں؟

لیکن جناب مفتی صاحب نے اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر یہ فتویٰ بھی داغ دیا:

رفع یدین کرنا خلاف سنت ہے، بری بات ہے اور جو بعض صحابۂ کرامؓ و تابعین و ائمہ مجتہدین رفع یدین کرتے تھے وہ مجتہدین تھے یا مجتہدین کے پیروکار۔ انھوں نے جو حق سمجھا اس پر عمل کیا اور نیک نیتی سے کیا، اگرچہ ان سے خطا ہوئی مگر مجتہد کو اجتہادی خطا پر ایک ثواب ملتا ہے، رہے وہ لوگ جو نہ مجتہدین ہیں اور نہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی امام کے مقلد ہیں اور محض اپنے طور پر ایسا کرتے ہیں وہ ترکِ تقلید کی وجہ سے گنہگار ہیں، لہٰذا اس دور کے غیر مقلد جو اپنے آپ کو اہلحدیث بتاتے ہیں وہ ضرور گنہگار ہیں۔'' (ملخصاً: ص ۲۵)

رفع یدین اکثر صحابہ ﷺ کرتے تھے اور اس کی احادیث متواتر ہیں

مفتی صاحب کی اسی جسارت بے جا اور فتویٰ بازی نے ہمیں اس جواب پر مجبور کیا، مگر دعویٔ نسخ کی حقیقت اور ان کے دلائل کا جائزہ لینے سے پہلے ہم مفتی صاحب کی خدمت میں عرض کریں گے کہ رفع یدین ''بعض صحابہ ﷺ'' سے نہیں، بلکہ اکثر صحابہ کرام ﷺ سے ثابت ہے۔ حضرت حسن بصری فرماتے ہیں:

كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في صلاتهم كأنما أيديهم المراوح إذا ركعوا وإذا رفعوا رؤسهم.

''کہ صحابہ کرامؓ رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت (رفع یدین کرتے تھے) گویا ان کے ہاتھ پنکھے ہیں۔''

(ابن ابی شیبہ: ص ۲۳۵ ج ۱، بیہقی: ص ۷۵ ج ۲ وغیرہ)

یہی بات ایک اور جلیل القدر تابعی حضرت حمیدؒ بن ہلال نے کہی ہے۔ اور امام بخاری نے فرمایا ہے کہ فلم يستثن الحسن وحميد بن هلال أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم کہ ''حسن بصری اور حمیدؒ بن ہلال نے کسی صحابی کو مستثنیٰ نہیں کیا۔''

ایک اور تابعی ابو حازم سلمۃ بن دینار الاعرج بھی فرماتے ہیں: أدركت الناس كلهم يرفع يديه. الخ کہ میں نے لوگوں کو دیکھا وہ سب کے سب رفع یدین کرتے تھے۔ (التلخیص: ص ۲۲۰ ج ۱) بلکہ امام ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علاوہ جس صحابی سے بھی ترکِ رفع یدین منقول ہے اس سے رفع یدین کرنا بھی ثابت

ہے۔ان کے الفاظ ہیں: لم يروعن أحد من الصحابة ترك الرفع ممن لم يختلف عنه فيها إلا ابن مسعود. (التمہید: ص ۲۱۶، ۲۱۹ ج ۹) لہذا حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے علاوہ جن صحابہ کرام ﷺ کے بارے میں دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ رفع الیدین نہیں کرتے تھے۔امام ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں کہ ان سے رفع یدین کرنا بھی ثابت ہے۔امام اوزاعیؒ جو شام کے مشہور فقیہ، محدث اور جلیل القدر اتباع التابعین میں شمار ہوتے ہیں، فرماتے ہیں:

بلغنا أن من السنة فيما أجمع عليه علماء الحجاز والبصرة والشام أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه حين يكبر لاستفتاح الصلوة وحين يكبر للركوع ويهوى ساجداً وحين يرفع رأسه من الركوع إلا أهل الكوفة.

''ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ اہل کوفہ کے علاوہ حجاز، بصرہ اور شام کے علماء کا اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز کی ابتدا میں رکوع جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے تھے۔''

(التمہید: ص ۲۲۶ ج ۹، الاستذکار: ص ۱۲۶ ج ۲، شرح المہذب: ص ۳۹۹ ج ۳)

یہی بات امام محمد بن نصر مروزیؒ نے کہی ہے کہ اہل کوفہ کے علاوہ تمام شہروں کے علماء کا اتفاق ہے کہ نماز میں رفع یدین کرنی چاہئے (فتح الباری: ص ۲۲۰ جلد ۲، التمہید: ص ۲۱۳۔۲۱۸ ج ۶) مگر یاد رہے کہ خود کوفہ میں حضرت ابوموسیٰؓ اشعری، حضرت عمارؓ بن یاسر جیسے کبار صحابہ ﷺ بھی آنحضرت ﷺ سے رفع الیدین کرنا بیان کرتے ہیں اور اس پر عمل بھی کرتے تھے۔(دار قطنی: ص ۲۹۲ ج ۲ نصب الرایہ: ص ۴۱۷، ۴۱۸ ج ا وغیرہ)

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ''بعض صحابہ ﷺ'' نہیں، جیسا کہ مفتی صاحب باور کرانا چاہتے ہیں، بلکہ اکثر صحابہ کرام ﷺ رفع الیدین کرتے تھے۔کوفہ کے علاوہ باقی عالم اسلام میں اس پر عمل تھا۔عبداللہ بن عمرؓ رفع یدین نہ کرنے والوں کو کنکریاں مارا کرتے تھے۔(مسند حمیدی: ص ۲۷۷ ج ۲، دار قطنی (ص ۲۸۵ ج ۱) جزء رفع الیدین

(ص ۱۱)، الاستذکار، (ص ۲۶ ج ۲)

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ خلیفہ راشد نے عبداللہؒ بن عامر کو اپنی ملاقات کی اجازت اس بنا پر نہ دی کہ اس نے عطیہؒ بن قیس کو رفع یدین کرنے پر مارا تھا (سیر اعلام النبلاء: ص ۲۹۳ ج ۵) امام بخاریؒ نے بھی اس واقعے کی طرف اشارہ کیا ہے اور حضرت عمرؒ سے نقل کیا ہے کہ ہمیں تو بچپن میں مدینہ میں رفع یدین نہ کرنے پر ادب سکھلایا جاتا تھا، یعنی اس کی تاکید وتلقین کی جاتی تھی (جزء رفع الیدین مع جلاء العینین: ص ۵۸، التمہید: ص ۲۱۹ ج ۹) لیکن افسوس کہ آج اسی عمل کو ''براعمل'' ثابت کرنے کے ناپاک جسارت کی جاری ہے۔ إنا لله وإنا إليه راجعون.

کیا حدیث پر عمل گناہ ہے؟

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے پاک کلام میں متعدد مقامات پر اپنے حبیب حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی اطاعت واتباع کا حکم فرمایا ہے۔ خود آنحضرت ﷺ نے بھی اپنے ارشادات میں اپنی اطاعت وفرمانبرداری کا حکم دیا۔ جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں اور نہ ہی کوئی مسلم اس سے انکاری ہے۔ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی زندگیوں میں اس حکم کی فرمانبرداری میں بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ ان کے طرزِ عمل میں اس بات کا کہیں تصور نہیں پایا جاتا کہ آپ کے قول وعمل پر عمل کرنے کے لئے انھوں نے کبھی کسی جلیل القدر صحابی کے فتوی وعمل کو دیکھا ہو، مثلاً یہ کہ اس پر حضرت ابوبکرؓ یا حضرت عمرؓ کا بھی عمل ہے یا نہیں۔ سیدھی سی بات ہے کہ آنحضرت ﷺ کے فرمان پر عمل کرنے کے لئے کسی بھی امتی کے عمل کی تائید کی ضرورت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خود فقہائے کرام نے واشگاف الفاظ میں تنبیہ فرمائی کہ صحیح حدیث ہمارا مذہب ہے اور اگر ہمارا قول صحیح حدیث کے خلاف پاؤ تو اسے چھوڑ دو۔ خود ائمہ فقہاء کے تلامذہ نے اپنے اساتذہ سے اختلاف کیا ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے بھی کسی کو حنفی یا شافعی یا مالکی یا حنبلی بننے کا مکلف نہیں ٹھہرایا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم یا تابعینؒ میں سے بھی کسی نے اپنے آپ کو صدیقی، فاروقی، عثمانی، علوی نہیں کہلوایا اور ایسی حد بندیوں کو قبول نہیں کیا تو امت میں کوئی اور اس کا مستحق کیونکر ہوسکتا ہے؟ علامہ سبکیؒ نے بجا فرمایا:

وليفرض الإنسان نفسه بين يدى النبی ﷺ وقد سمع ذلک منه أيسعه التأخر عن العمل، لا والله وكل أحد مكلف بحسب فهمه. (معنی قول الامام المطلبی)

''انسان کوفرض کرنا چاہئے کہ میں گویا نبی ﷺ کے سامنے کھڑا ہوں اور لاریب آپ سے یہ سن رہا ہوں۔ اس تصور کے بعد کیا کوئی جرأت کر سکے گا کہ اس حدیث پر عمل میں تاخیر کرے۔ اللہ تعالیٰ کی قسم اس کی کوئی بھی جرأت نہیں کر سکتا۔ ہر کوئی اپنی فہم وفراست کا مکلّف ہے۔''

اس فہم وبصیرت کی بنیاد پر حضرات صحابہ کرامؓ اور ائمہ عظام نے بلا تامل حدیث پر عمل کیا اور ہم بھی رسول اللہ ﷺ کے ماننے والوں کو اسی بات کی دعوت دیتے ہیں کہ ؎

ہوتے ہوئے مصطفیٰ ﷺ کا گفتار
مت دیکھ کسی کا قول وکردار

کتنے افسوس کا مقام ہے کہ شافعی وحنبلی بن کر حدیث پر عمل کر لیا جائے تو درست، لیکن اگر کوئی امتی ان حد بندیوں سے آزاد ہو کر انھی احادیث پر عمل کرے تو وہ گمراہ اور گنہگار، (معاذ اللہ) بلکہ حنفی یا شافعی ہو کر اپنے امام کی بیان کردہ دلیل پر۔ اگرچہ وہ ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ عمل کرے تو وہ درست، لیکن اس کے مقابلے میں صحیح حدیث پیش کرے یا صحیح حدیث پر عمل کر لے تو گستاخ اور گردن زدنی قرار پائے۔ بتلایئے حدیث کا مقام کیا ہوا؟ اہمیت، حدیث کی ہے یا امام کے قول کی؟

کیا ترکِ تقلیدِ شخصی گناہ ہے؟

مفتی صاحب نے اسی ضمن میں یہ بھی فرمایا کہ ''جو نہ مجتہد ہیں اور نہ ہی ائمہ مجتہدین میں سے کسی امام کے مقلد ہیں، وہ ترکِ تقلید کی وجہ سے گنہگار ہیں۔'' کاش مفتی صاحب ''ائمہ مجتہدین میں سے کسی ایک امام'' کی تقلید کی شرعی دلیل پیش فرماتے تو ہمارے لئے بھی اس پر اپنی گزارشات پیش کرنے کی سبیل نکل آتی۔ تعجب ہے کہ خلفائے راشدین میں سے، جو کہ مجتہد بھی تھے، کسی ایک خلیفہ راشد کی تقلید تو ضروری نہ ہو اور نہ اس کے ترکِ تقلید سے

کوئی گنہگار ہی ہو، لیکن ائمہ اربعہ میں سے ایک امام کی تقلید بھی ضروری اور اس کی تقلید کا ترک بھی گناہ کا مستوجب قرار پائے۔ بتلایئے یہاں بھی اہمیت خلفائے راشدین کی ہے یا فقہائے اربعہ کی؟ جب خلفائے راشدین میں سے کسی ایک خلیفہ راشد کے جمیع اقوال و افعال کی تقلید نہیں، تو ائمہ فقہاء میں سے کسی ایک امام کی تقلید کیوں ضروری ہے اور اس کا ترکِ تقلید گناہ کے زمرے میں کیوں کر شمار ہوتا ہے؟ تعجب بالائے تعجب یہ ہے کہ خلفائے راشدین یا دیگر کبار فقہاء صحابہ کے مختلف اقوال میں تو ادلہ شرعیہ کی طرف مقلدین حضرات رجوع کرتے اور ان کی تحقیق کرتے ہیں، مگر ائمہ فقہاء کے اختلافات میں عموماً حق کو ایک امام میں دائر سمجھتے ہیں اور احتمال خطا کے اعتراف کے باوجود اسے چھوڑنے کا تصور بھی اپنے اندر نہیں پاتے۔ بتلایئے عزت کس کی ہوئی؟ بڑا کس کو مانا؟ مگر گنہگار پھر بھی تقلید نہ کرنے والا!

کیا ائمہ اربعہ کی تقلید پر اجماع ہے؟

جناب مفتی صاحب اسی سلسلے میں لکھتے ہیں:

''علماء کا اجماع ہو چکا ہے کہ مسلمانوں کو ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک امام کی تقلید کرنا ضروری ہے۔'' (البر: ص ۲۵، ۲۶)

مفتی صاحب نے اس دعویٰ پر کوئی دلیل پیش نہیں کی، سوال یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد نہیں ہوا؟ حالانکہ خود ائمہ اربعہ کے دور میں اور ان کے بعد بھی بے شمار مجتہد ہوئے۔ تاریخ کا کوئی طالبِ علم اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا مگر

آنکھیں ہیں اگر بند تو پھر دن بھی رات ہے

ضرورت محسوس ہوئی تو ان شاء اللہ سنین وار ان ائمہ مجتہدین کی فہرست پیش کر دی جائے گی، جو ائمہ اربعہ کے دور میں اور ان کے بعد ہوئے ہیں۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی طبقات میں اپنے اپنے مذہب کو شہرت دینے کے لئے انھیں شافعی یا حنفی کہا گیا۔ بقول شاعر

وکل یدعی وصلاً للیلی
ولیلیٰ لا تقرلھم بذاکا

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اسی قسم کے زعم باطل کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إن أهل السنة لم يقل أحد منهم أن إجماع الفقهاء الأربعة حجة معصومة ولا قال إن الحق منحصر فيها وأن ماخرج عنها باطل، بل إذا قال من ليس من أتباع الأئمة كسفيان الثورى والاوزاعى والليث بن سعد ومن قبلهم ومن بعدهم من المجتهدين قولا يخالف قول الأئمة الأربعة رد ما تنازعوا فيه إلى الله تعالىٰ ورسوله وكان القول الراجح هو الذى قام عليه الدليل. (منہاج السنۃ:ص۹۲،ج۲)

''یعنی اہل سنت میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ ائمہ اربعہ کا اجماع حجت ہے اور نہ ہی کسی نے یہ کہا ہے کہ حق ائمہ فقہاء میں منحصر ہے اور ان سے خروج باطل ہے، بلکہ ائمہ اربعہؒ کے علاوہ جب کوئی مجتہد بات کہے گا، مثلاً: امام سفیانؒ ثوری، امام اوزاعیؒ، امام لیثؒ بن سعد ہیں یا ان سے پہلے یا بعد کے مجتہدین میں کوئی ایسی بات کہے جو ائمہ اربعہ کے قول کے مخالف ہو تو اس متنازعہ فیہ مسئلہ کو اللہ تعالیٰ اور اللہ کے رسول ﷺ کی طرف لوٹایا جائے گا۔ اور ان میں وہ قول راجح ہوگا جو دلیل کے موافق ہوگا۔''

شیخ الاسلام کے یہی الفاظ علامہ ذہبیؒ نے المنتقیٰ (ص ۱۵۷) میں نقل کئے ہیں۔

علامہ بحر العلوم عبد العلی انصاری حنفی نے بھی اس کی پرزور تردید کی ہے اور کہا ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ائمہ اربعہ کے بعد اجتہاد ختم ہوگیا ہے اور امت پر ان میں سے کسی ایک کی تقلید ضروری ہے۔ وهذا كله هوس من هوساتهم لم يأتوا بدليل ''یہ ان کی ہوسوں میں سے ایک ہوس ہے، جس پر وہ کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتے۔'' نیز فرماتے ہیں کہ اگر ائمہ اربعہ کے علاوہ کسی مجتہد کا صحیح قول مل جائے تو اس پر عمل جائز ہے ہم دیکھتے نہیں کہ متاخرین نے مسئلہ تحلیف الشہود میں ابن ابی لیلیٰؒ کے قول پر فتویٰ دیا

ہے۔'' (فواتح الرحموت: ص۳۹۹۔۴۰۷ ج ۲ مع المستصفی ❶)

امام شمس الدین محمد بن یوسف القونوی جو آٹھویں صدی ہجری کے اکابر علمائے احناف میں شمار ہوتے ہیں، کے بارے میں علامہ ابن العماد نے لکھا ہے:

له اختيارات يخالف فيها المذاهب الأربعة لما يظهر له من دليل الأحاديث. (شذرات الذہب: ص۳۰۵ ج ۶)

''کہ ان کے کچھ ایسے مختار مسائل ہیں جن میں انھوں نے دلیل کی بنا پر مذاہب اربعہ سے اختلاف کیا ہے۔''

''علامہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ امام نوویؒ نے شرح المہذب میں ایک مسئلہ ایسا لکھا ہے جس کی کوئی نقل فقہائے شافعیہ میں نہیں انھوں نے اس کا جواب امام حسن بصریؒ کے مذہب کے مطابق دیا ہے۔'' (الحاوی: ص۲۳۹ ج ۲)

مزید تفصیل چھوڑیے ہم جناب مفتی صاحب سے دریافت کرتے ہیں کہ حضرت! شیخ اکبر علامہ محی الدین ابن عربی کے بارے میں کیا فتویٰ ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے وہ کس امام کے مقلد تھے؟ بلکہ وہ تو ائمہ اور دیگر مجتہدین کی تقلید کو حرام کہتے تھے۔ انھی کا شعر ہے ؎

لقد حرم الرحمن تقليد مالك
وأحمد و النعمان والكل فاعذروا
لست ممن يقول قال ابن حزم
لا ولد أحمد ولا النعمان

(شذرات الذہب: ص۲۰۰ ج ۵)

---

❶ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے بھی النافع الکبیر (ص۱۰۶، ۱۰۷ مع مجموعۃ الرسائل الستۃ) میں اس مسئلے پر تفصیل سے گفتگو کی۔ اور علامہ بحر العلوم لکھنوی کا بھی حوالہ دیا ہے۔ اسی طرح ''التعلیقات السنیۃ علی الفوائد البھیۃ (ص۱۰۱، ۱۰۲) میں علامہ النسفیؒ کے ترجمے پر تعلیق میں علامہ بحر العلوم کے حوالے سے اس کی تردید کی ہے اور اسے رجم بالغیب بلا شک وبلا ریب قرار دیا ہے۔

لہذا اگر علامہ محیؒ الدین ''غیر مقلد'' ہونے کے باجود ''شیخ اکبر'' ہیں، تو پھر کسی اور غیر مقلد کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنانا کہاں کا انصاف ہے؟ اور اس سے یہ دعویٰ بھی باطل قرار پاتا ہے کہ ائمہ اربعہ کی تقلید پر اجماع ہے۔ چند مقلدین کے دعویٰ سے اجماع کا ثبوت بہر حال غلط ہے۔

حدیث، علماء کو گمراہی میں ڈالنے والی ہے؟

اس عنوان کے تحت جناب مفتی صاحب نے امام ابن عیینہؒ سے نقل کیا ہے الحدیث مضلة إلا للفقهاء حدیث ائمہ مجتہدین کے سوا دوسروں کے لئے گمراہ کرنے والی ہے''
(البر: ص ۲۶، ۲۷)

مفتی صاحب فرماتے ہیں:

''حدیثوں کو سمجھنا مجتہدین کا کام ہے، لہذا ہمیں ان مجتہدین کی تقلید و پیروی میں ہی حدیث پر عمل کرنا چاہیے۔ ورنہ بھٹک جائیں گے اور غیر مقلد حضرات اسی وجہ سے بھٹک گئے ہیں۔'' (البر: ص ۲۷)

مفتی صاحب کا یہ فتویٰ دراصل اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ ''غیر مقلدین'' یعنی اہلحدیث سلف کے اقوال و فتاویٰ کی پروا کیے بغیر صرف اپنی تحقیق پر اکتفا کرتے ہیں۔ ہم واشگاف الفاظ میں اظہار کرتے ہیں۔ ہر ''غیر مقلد'' اہلحدیث نہیں ہوتا۔ سرسید، حافظ اسلم جیراجپوری، پرویز وغیرہ سب غیر مقلد تھے، مگر وہ اہلحدیث نہیں۔ اسی طرح مولانا مودودیؒ بھی غیر مقلد تھے، مگر اہلحدیث نہ تھے۔ آج ''روشن خیال دانشور'' عموماً غیر مقلد ہیں مگر اہلحدیث نہیں۔ اہلحدیث کا اصولِ تخریج واستنباط وہی ہے جو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا تھا جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے الانصاف (۳۶) اور حجۃ اللہ البالغہ (ص ۱۴۹) میں بالصراحت لکھا ہے۔

بلاشبہ حدیثوں کو سمجھنا ''مجتہدین'' کا کام ہے عامی کا نہیں، مگر ''مجتہدین'' کی تخصیص ائمہ اربعہؒ سے کیوں ہے؟ ائمہ اربعہ سے پہلے بھی مجتہد ہوئے خود ان کے دور میں بھی اور ان کے بعد میں مجتہد ہوئے، جیسا کہ ابھی ہم عرض کر آئے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے مسئلہ

وقف کے بارے میں خود ان کے تلامذہ نے ان سے اختلاف کیا۔ یہاں تک کہ امام محمدؒ بن حسن شیبانی سے علامہ سرخسیؒ نقل کرتے ہیں:

وقد استبعد محمد رحمه الله قول أبي حنيفة في الكتاب لهذا و سماه تحكما على الناس من غير حجة.

کہ ''امام محمدؒ نے الکتاب میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کو بڑا بعید جانا ہے اور اس کو بلا دلیل سینہ زوری کا نام دیا ہے۔''

بلکہ یہاں تک کہہ دیا ہے:

ولو جاز التقليد كان من مضى من قبل أبي حنيفة مثل الحسن البصري و إبراهيم النخعي رحمهما الله أحرى أن يقلدوا. (المبسوط: ص ۲۸ ج ۱۲)

''اگر تقلید جائز ہوتی تو جو حضرات امام ابوحنیفہؒ سے پہلے گزرے ہیں۔ مثلاً حسن بصریؒ اور ابراہیم نخعیؒ، وہ زیادہ حقدار ہیں کہ ان کی تقلید کی جائے۔'' ❶ اسی طرح تمام مجتہدین کا ایک دوسرے سے اختلاف ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ مجتہدین کے اس اختلاف میں علماءِ اہلحدیث دلائل کے اعتبار سے جسے راجح اور درست سمجھتے ہیں، اسے قبول کرتے ہیں۔ تعجب ہے کہ صحابہ کرامؓ کے اسی نوعیت کے فقہی اختلافات میں راجح مرجوح، صواب وخطا، صحیح اور غلط کا فیصلہ مقلدین حضرات کرتے ہیں، مگر افسوس ائمہ اربعہؒ اور دیگر مجتہدین کے باہمی فقہی اختلافات میں اپنے امام ہی کے قول کو درست سمجھ کر دوسرے مجتہدین کے دلائل کی جائز وناجائز تغلیط وتردید کو اپنا فرض منصبی سمجھتے ہیں۔ یہی نہیں، بلکہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ، امام حسنؒ بن زیاد لؤلؤی وغیرہ کے مابین باہمی اختلافات فقہ کی کتابوں میں معروف ہیں۔ اور ان اختلافات سے بچ نکلنے کی راہیں

---

❶ مقام غور ہے کہ امام محمدؒ اپنے استاذ امام ابوحنیفہؒ کی ''تقلید'' کے جواز کے بھی قائل نہیں، مگر آج انہی کے نام لیوا تقلید کا وجوب ثابت کرنے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔

اور ان کے مابین راجح ومرجوح کے اصول بھی منقول ہیں۔ سترہ (۱۷) مسائل میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے متفقہ فتویٰ کے برعکس امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ دیا گیا۔ کہا گیا ہے کہ ذوالارحام کے مسائل میں فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہوگا۔ عبادات میں امام ابوحنیفہؒ کے قول پر اور وقف وقضا کے مسائل میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا۔ اختلاف کی صورت میں یہ بھی کہا گیا کہ جس پر عمل آسان ہو یا جو قول قوی ہو اس پر عمل کیا جائے اور اس کی تمیز ہر زمانے میں صاحب علم کر سکتے ہیں۔ عرف کا لحاظ بھی رکھنے کا بڑا اہتمام ہے، یہاں تک کہ ظاہر الروایہ کو عرف کی بنا پر ترک کر دینے کا حکم ہے۔ علامہ ابن عابدین نے تو عرف عام ہی نہیں، بلکہ عرفِ خاصِ بلد کو بھی ملحوظ رکھنے کی تاکید کی ہے۔ یہ ساری تفصیلات عالمگیری اور عقود رسم المفتی میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب یہ حضرات دعویٰ تقلید کے باوجود ائمہ حنفیہ کے مختلف موقف میں راجح ومرجوح کا فیصلہ کرتے ہیں تو دیگر ائمہ مجتہدین کے اختلافات میں یہ قوتِ فیصلہ سلب کیوں ہو جاتی ہے؟ اور اگر کچھ اہل علم حضرات انھی اصولوں کی بنیاد پر فقہاء کے اختلافات میں راجح مرجوح کا فیصلہ کرنے کی سلفی جرأت کا مظاہرہ کرتے ہیں تو مقلدین انھیں موردِ الزام کیوں ٹھہراتے ہیں؟

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہوں یا تابعین عظام، خیر القرون میں عمل بہر حال اسی بنیاد پر رہا کہ وہ اتباع کتاب وسنت کی کرتے اور عامی حضرات جو علم سے واقف نہیں تھے وہ اہل علم سے مسئلہ دریافت کرتے۔ ان میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں تھا کہ مجھے صرف حضرت عمرؓ کا فتویٰ چاہئے یا حضرت علیؓ کا فتویٰ چاہیے۔ فاضل قندھاریؒ نے لکھا ہے:

أجمع الصحابة أن من استفتى أبا بكر وعمر فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل.

(مغتنم الحصول، نیز دیکھئے المیزان للشعرانی: ص ۳۹ ج ۱)

یعنی ''صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے کہ جو کوئی حضرت ابو بکرؓ وعمرؓ سے فتویٰ پوچھے وہ حضرت ابو ہریرہؓ اور معاذؓ بن جبل سے بھی مسئلہ دریافت کر سکتا ہے۔''

حافظ ابن قیمؒ اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعینؒ اور تبع تابعین میں کوئی بھی اس بات کا قائل نہ تھا کہ میں صرف فلاں ہی سے مسئلہ دریافت کروں گا۔ کسی اور سے نہیں پوچھوں گا۔ علامہ شعرانیؒ نے حافظ ابن عبدالبرؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''ہمیں ائمہ کرامؒ میں سے کسی سے یہ بات نہیں ملی کہ انھوں نے فرمایا ہو کہ ''مذہب معین کو لازم پکڑنا'' اس دور میں کیف ما اتفق جس سے چاہا مسئلہ دریافت کر لیا، کسی ایک کی تقلید و پیروی کا خیر القرون میں کوئی وجود ہی نہیں ملتا، لیکن جب بدعی فرقوں نے سر اٹھایا تو انھوں نے اس طریقۂ سلف سے ہٹ کر چند افراد کو اپنے لئے محور قرار دیا اور یہی طریق کار بالآخر مقلدین نے اختیار کیا۔ علامہ محمد حیات سندھیؒ لکھتے ہیں:

من تعصب لواحد بعينه من الأئمة دون الباقين فهو بمنزلة من يتعصب لواحد من الصحابة دون الباقين كالرافضي والناصبي والخارجي فهذه طرق أهل البدع.

(تحفۃ الانام: ص۱۳، ایقاظ الھمم: ص۵۳)

''یعنی جو کوئی باقی ائمہ دین کے علاوہ صرف ایک امام پر قناعت کرتا ہے وہ اسی طریقے پر ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے صرف ایک ہی صحابی کی طرف رجوع کرتا ہے، جیسا کہ رافضیوں، ناصبیوں اور خارجیوں نے کیا ہے۔ لہٰذا یہ طریقے اہل بدعت کے ہیں۔''

یہی بات دیگر اہل علم نے بھی کہی ہے، لیکن ساری تفصیلات کی یہاں گنجائش نہیں، اس لئے ہم ان سے صرف نظر کرتے ہیں۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ طریقہ تو اہل بدعت کا ہے کہ ایک ہی امام یا ایک ہی طریقۂ فکر کے حضرات کے اقوال کو اختیار کیا جائے۔ بدقسمتی سے اسی کو عموماً مقلدین نے اپنایا، مگر افسوس کہ گمراہی کا طعنہ پھر بھی اہلحدیث کو دیا جاتا ہے۔ إنا لله وإنا إليه راجعون.

مفتی صاحب اس حقیقت سے یقیناً بے خبر نہیں کہ عامی کا کوئی مذہب نہیں اس کا مذہب مفتی کا قول ہوتا ہے۔ اور عامی کا فتویٰ کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں، جیسا کہ کتب

اصول میں ہے۔ المستصفی ،فواتح الرحموت وغیرہ۔

یہی عامی بالفرض یہ حدیث دیکھ لیتا ہے کہ ''سنگی لگانے اور لگوانے والا روزہ افطار کرے'' اور اس بنا پر اس نے روزہ رکھ کر سنگی لگوائی اور سمجھا کہ میرا روزہ ضائع ہو گیا ہے، لہذا اس نے پانی وغیرہ پی لیا یا کھانا کھا لیا۔ اسے اس حدیث کا نسخ یا اس کی کوئی تاویل بھی معلوم نہیں تو کیا اس پر کفارہ آئے گا؟ قاضی ابو یوسفؒ تو کفارہ کے قائل ہیں، مگر امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد باقرؒ فرماتے ہیں:

لا کفارة علیه لأن ظاهر الحدیث واجب العمل به.

(حجۃ اللہ: ص ۱۵۸ ج ۱)

''اس پر کوئی کفارہ نہیں، کیونکہ ظاہر حدیث پر عمل واجب ہے۔''

بتلایئے! امام صاحبؒ تو اس عامی کو حدیث کی بنا پر کفارے سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، مگر ان کے مقلدین عامی پر اس قدر ناراض ہیں کہ اسے حدیث کی طرف توجہ کی اجازت ہی نہیں دیتے۔ پھر جب کئی مسائل میں امت کے افراد منسوخ روایت پر عمل کرتے ہیں اور ناسخ کے مدعی حضرات ان کے عمل کو گمراہی قرار نہیں دیتے تو پھر عامی اگر کسی منسوخ پر بے خبری میں عمل کرے گا تو وہ گمراہ کیونکر قرار پا جائے گا؟ یہی مسئلہ رفع الیدین کا لیجئے! اکثر صحابہ وتابعین کا اس پر عمل تھا، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صحیح قول کے مطابق امام مالکؒ کا بھی اسی کے مطابق فتویٰ وعمل ہے لیکن حضرت مفتی صاحب اس سنت کو منسوخ باور کرانے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔ اگر منسوخ پر عمل کرنے کی بنا پر یہ حضرات گمراہ نہیں تو ایک عامی جو رفع یدین کی حدیثیں صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان، المنتقی لابن الجارود، سنن اربعہ، کتب مسانید ومعاجم وسنن میں دیکھ لے یا ان کے حوالے سے کسی اردو کتاب میں پڑھ لے اور وہ اس پر سنت سمجھ کر عمل شروع کر دے تو وہ گمراہ کیسے ہوا؟ اگر آپ کہیں کہ عامی کا یہ منصب نہیں۔ تو اس کے جواب میں ہم وہی بات کہیں گے جو امام السبکیؒ نے کہی ہے، جس کا حوالہ پہلے گزر چکا ہے۔

امام ابن عیینہؒ کا فرمان

رہا ابن عیینہ کا فرمان جسے مفتی صاحب نے نقل کیا ہے کہ الحدیث مضلة إلا للفقهاء ''حدیث ائمہ مجتہدین کے علاوہ دوسروں کے لئے گمراہی کا موجب ہے۔''

تو یہ بایں معنی بالکل بجا ہے کہ حدیث کا ذخیرہ بہت بڑا ہے۔ احادیث میں ناسخ ومنسوخ کا علم، ایک میں اجمال دوسری میں تفصیل، صحت وضعف کا امکان، ذخیرۂ احادیث کا یاد رکھنا، اسی نوعیت کے دوسرے امور کا تعلق قرآن پاک سے نسبتاً حدیث کے ساتھ زیادہ ہے۔ اور ان کا اہتمام اجلہ ائمہ محدثین وفقہاء کا ہی حصہ ہے، ورنہ جہاں تلک حدیث کی تفہیم وتعبیر کا تعلق ہے تو یہ مشکل خود قرآن پاک میں بھی پیش آتی ہے، بلکہ تاریخ کے اوراق شاہد ہیں کہ بدعی فرقوں نے حدیث پاک سے بے نیاز ہوکر قرآن کی تفسیر کی، اور ضلوا فأضلوا کا مصداق بنے۔ آج بھی متعدد بدعات کو قرآن پاک کے عمومات سے سہارا دیا جاتا ہے۔ نام نہاد دانشوروں کا بھی آئے دن یہی مشغلہ ہے۔ اور احادیث پاک کو خبر واحد کہہ کر پہلو تہی اختیار کر لی جاتی ہے۔ اسی خطرے کی بنا پر امیر المومنین عمر فاروقؓ نے فرمایا تھا:

سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن. (جامع بیان العلم: ص۱۲۳ ج۲)

''عنقریب ایک قوم ایسی ہوگی جو تمھارے ساتھ قرآنی شبہات پر جھگڑا کرے گی۔ تم ان کا پیچھا سنت، یعنی حدیث سے کرنا۔''

اسی قسم کی بات حضرت علیؓ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کہی تھی۔ جب وہ خوارج کے ساتھ گفتگو کے لئے تشریف لے گئے تھے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا معروف قول ہے:

لو لا السنة ما نعلم أحدمنا القرآن.

''اگر سنت نہ ہوتی تو ہم سے کوئی بھی قرآن کو سمجھ نہ سکتا۔''

لہٰذا تفہیم کے اعتبار سے حدیث سے زیادہ قرآن پاک کو سمجھنے کا مسئلہ ہے۔ کیا قرآن پاک کے بارے میں بھی وہی بات کہی جائے گی۔ جو حدیث کے بارے میں باور کرائی

جارہی ہے۔ (حاشا وکلا) امام ابن عیینہؒ کا فرمان بجا، مگر اس کا وہ مفہوم قطعاً نہیں جو مفتی صاحب نے کشید کیا۔ قرآن وسنت کی تفہیم وتعبیر بلاشبہ اہل علم کا کام ہے عامی کا نہیں۔ عامی کو اہل علم سے استفسار کرنا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ نے اسے یہی حکم دیا ہے، مگر کیا تمام اہل علم کو چھوڑ کر صرف ایک عالم کی تقلید بھی اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے؟

سخن شناس نئی دلبرا اخطا ایں جاست

مفتی صاحب کے دلائل کا مختصر جائزہ

مفتی صاحب نے اپنے سادہ لوح مستفتی کو تسلی دینے کے لئے ''چھیالیس'' حدیثیں پیش کی ہیں۔ (البر: ص ۴۷)

یہ حضرات محدثینؒ کی اصطلاح کے مطابق تو درست ہے، لیکن کیا یہ شمار وقطار حضرات فقہائے کرام کے ہاں بھی پایا جاتا ہے؟ اور وہ فقہی مسائل میں استدلال واستنباط کے لئے اسی قسم کے شمار کو گنتی کے اعتبار سے اتنی ہی دلیلیں قرار دیا کرتے ہیں؟ (کلا ثم کلا) اس حقیقت کا اعتراف یقیناً حضرت مفتی صاحب کو بھی ہوگا، لیکن اپنے نیم خواندہ قارئین اور مستفتی کی تسلی کے لئے فرماتے ہیں، ''اس لئے ہم نے چھیالیس حدیثیں پیش کر دی ہیں۔'' حالانکہ اس سلسلے میں انھوں نے مرفوع کل چار پانچ حدیثیں پیش کیں، باقی سب آثار ہیں۔ کچھ حضرات صحابہ کرام ﷺ کے اور کچھ تابعین حضرات کے، مگر افسوس جناب مفتی صاحب ان سب کے بارے میں فرماتے ہیں: ''ہم نے حدیثیں'' پیش کر دی ہیں۔ لغوی اعتبار سے آثار کو حدیث سے تعبیر تو کیا جاتا ہے، مگر عرفِ شرع میں حدیث اسی کو کہتے ہیں جس کا انتساب آنحضرت ﷺ کی طرف ہو۔

حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں:

المراد بالحديث في عرف الشرع ما يضاف إلى النبي ﷺ. (تدریب الراوی: ص ۴۲ ج ۱)

غور فرمایئے! نمبر بڑھانے کے لئے جناب مفتی صاحب نے کتنی چالیں چلی ہیں۔

امام اوزاعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا مباحثہ

اس عنوان کے تحت حضرت مفتی صاحب نے معروف مناظرے کا تذکرہ کیا ہے جسے عموماً حنفی حضرات ''مسند ابی حنیفہ'' لأبی محمد الحارثی کے حوالے سے بیان کرتے ہیں اور اسی کی سند سے اس کا ذکر علامہ الخوارزمیؒ نے جامع المسانید اور موفق مکی ❶ نے مناقب أبي حنيفة میں کیا، حالانکہ اس مناظرہ کی روئداد جس سند سے مروی ہے وہ مسلسل کذاب اور وضاع راویوں پر مشتمل ہے، چنانچہ اس کا مرکزی راوی، یعنی ''مسند ابی حنیفہ'' کا مدون ابومحمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب الاستاذ حارثی کذاب ووضاع ہے۔ ''ابوسعید رواس فرماتے ہیں: کہ وہ حدیثیں وضع کرنے کے ساتھ متهم ہے۔ احمدؒ بن سلیمانی کہتے ہیں، وہ ایک سند کو دوسرے متن سے اور متن کو کسی اور سند سے بیان کرتا تھا، اور یہ وضع حدیث کی ایک قسم ہے۔ حمزہ السہمی فرماتے ہیں: میں نے ابوزرعہؒ احمد بن الحسین الرازی سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا: وہ ضعیف ہے۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں: وہ ثقات سے عجیب وغریب احادیث بیان کرتا ہے۔'' (میزان الاعتدال: ص ۴۹۶ ج ۲ لسان المیزان: ص ۳۴۹ ج ۳ وغیرہ) مولانا عبدالحی لکھنوی مرحوم نے الفوائد البہیہ (ص ۱۰۵، ۱۰۶) میں

---

❶ موفق بن احمد نے کہا ہے کہ ابوالمحاسن مرغینانی نے اس مناظرہ کو بغیر سند کے مرسلاً بیان کیا ہے، لیکن عبداللہ بن مسعودؓ کی بجائے عمرؓ بن خطاب کا نام لیا ہے اور یہ بات بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ اس حدیث کو حضرت عمرؓ بھی روایت کرتے ہیں، چنانچہ الفاظ ہیں:

اورد هذه الحكاية أبو المحاسن المرغيناني مرسلة فذكر عمر بن الخطابؓ مكان عبد الله بن مسعود وله وجه فإن عمر رضي الله عنه روى هذا الحديث. أيضاً الخ (مناقب الامام ابی حنیفہ: ص ۱۳۱ ج ۱)

یعنی مناظرے میں امام ابوحنیفہؒ نے جو ابن مسعودؓ کی روایت پیش کی ابوالمحاسنؒ نے اسی قصے کو بیان کرتے ہوئے ابن مسعودؓ کی بجائے عمر فاروقؓ کا نام لیا۔ اور یہ صورت بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ اس حدیث کے حضرت عمرؓ بھی راوی ہیں۔ اب اس کی ذمہ داری تو علمائے احناف پر ہے کہ وہ یہ روایت حضرت عمرؓ سے ثابت کریں اور ابوالمحاسن المرغینانی کی طرف جو انتساب کیا گیا ہے اس کا بھی ثبوت پیش کریں۔

اس کا ترجمہ لکھا ہے اور کوئی قول اس کی توثیق وتعدیل میں ذکر نہیں کیا، بلکہ مذکورۃ الصدر جروح نقل کرنے کے علاوہ امام سمعانیؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ کثیر الحدیث ہے، شیخ ہے مگر روایت میں ضعیف ہے اور روایت نقل کرنے میں اس کی توثیق نہیں کی گئی۔

نیز ابو محمد الحارثی کا استاد محمد بن ابراہیم بن زیاد الرازی ہے جسے امام ابو احمد الحاکمؒ نے ضعیف کہا ہے اور امام دارقطنیؒ نے متروک، بلکہ یہ بھی کہا ہے: دجال یضع الحدیث ''دجال ہے، حدیثیں گھڑتا ہے۔'' امام برقانیؒ نے کہا ہے: بئس الرجل ''بہت برا شخص ہے۔'' خطیب بغدادی نے ایک حدیث محمد بن موسیٰ حدثنا عبد الکریم حدثنا الولید أخبرني الأوزاعي وعیسیٰ بن یونس عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هریرة کی سند سے بیان کی اور کہا کہ امام دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ اس سند سے روایت بیان کرنے والا محمدؒ بن موسیٰ النہرتیری منفرد ہے، لیکن محمد بن ابراہیم بن زیاد نے بھی عبد الکریمؒ اور عبد الرحمٰن بن یونس دونوں سے ولید عن الاوزاعی، الخ کی سند سے یہی روایت بیان کی ہے۔ خطیبؒ بغدادی فرماتے ہیں: و لا أشک أن محمد بن إبراهیم سرقه منه ''مجھے اس میں شک نہیں کہ محمد بن ابراہیم نے یہ حدیث محمد بن موسیٰ سے چرائی ہے، وأراه مما صنعت یداه میرا خیال ہے کہ اس سند کو اسی نے گھڑا ہے۔'' اور اسی پر اس نے قناعت نہیں کی، بلکہ عبد الرحمٰن بن یونس کو عبد الکریم کا متابع بھی بنا دیا۔ ان کے الفاظ ہیں: و لم یقنع أن یرویه عن عبد الکریم حتی أضاف إلیه عبد الرحمن بن یونس. (لسان المیزان: ص ۳۲ ج ۵) تاریخ بغداد (ص ۴۰۴۔ ۴۰۷ ج ۱، ص ۲۴۲ ج ۳، ص ۳۰۶ ج ۱۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن ابراہیم، خطیب بغدادی کے نزدیک بھی وضاع اور سارق الحدیث ہے۔

محمد بن ابراہیم کا استاد اس سند میں سلیمان شاذ کونی ہے۔ امام ابن معینؒ اور حافظ صالحؒ بن محمد نے فرمایا ہے، وہ حدیث میں کذاب ہے۔ امام نسائیؒ نے لیس بثقة اور امام بخاریؒ نے فیه نظر، امام ابو حاتمؒ نے متروک کہا ہے۔ امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں وہ مستقیم الحدیث ہے۔ دراصل زبانی روایت بیان کرنے میں اس سے غلطیاں ہو جاتی تھیں، جیسا کہ عبدان

الاهوازی نے کہا ہے۔ (میزان: ص ۲۰۵ ج ۲، لسان ص ۸۴ ج ۳ وغیرہ)

یہی نہیں کہ مناظرہ کی اس سند میں مسلسل یہ تین راوی کذاب ہیں، بلکہ امام اوزاعیؒ کا سرے سے امام ابوحنیفہؒ سے سماع ہی صحیح نہیں، چنانچہ امام عبداللہ بن احمد فرماتے ہیں:

حدثني أبي قال حدثنا مسكين قال حدثنا الأوزاعي قال سئل أبو حنيفة قال أبي لم يسمع الأوزاعي عن أبي حنيفة شيئاً.

(العلل ومعرفة الرجال: ص ۲۰۲ ج ۲)

''کہ مجھے میرے والد امام احمدؒ نے بتلایا، انھوں نے فرمایا: مجھے مسکینؒ بن بکیر نے حدیث سنائی، اس نے کہا کہ مجھے اوزاعیؒ نے حدیث سنائی کہ امام ابوحنیفہؒ سے سوال کیا گیا۔ (یہ سن کر) میرے والد صاحب نے فرمایا: اوزاعیؒ نے ابوحنیفہؒ سے کچھ بھی نہیں سنا۔''

بات واضح ہے کہ جب اوزاعیؒ نے ابوحنیفہؒ سے کچھ سنا ہی نہیں تو مسکین بن بکیر یہ کیسے کہتے ہیں اوزاعیؒ نے کہا ہے امام ابوحنیفہؒ سے سوال کیا گیا، یعنی اس واقع میں دونوں کے مابین کوئی واسطہ ہے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے کچھ نہیں سنا، مگر افسوس کہ کذاب اور وضاع راویوں نے دونوں کے مابین مناظرہ ثابت کر دیا، اگر اس مناظرے کی کوئی حقیقت ہوتی تو امام محمدؒ، قاضی ابو یوسفؒ، امام طحاویؒ اس سے بے خبر نہ ہوتے۔

لہذا جب مناظرے کی روئداد میں مسلسل تین راوی سخت ضعیف، بلکہ کذاب ہیں۔ علاوہ ازیں امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے سنا بھی نہیں اور سند منقطع ہے، تو پھر اس کو معرض استدلال میں وہی پیش کر سکتا ہے جو اصولِ حدیث سے بے خبر ہے۔ جناب مفتی صاحب کے بارے میں ہمارا حسن ظن ہے، مگر وہ تجاہلِ عارفانہ سے کام لے کر صرف نمبر بنانا چاہتے ہیں۔

لطیفہ

امام بیہقیؒ نے سلیمان شاذکونی ہی کے واسطے سے رفع یدین کے بارے میں ایک مناظرہ امام اوزاعیؒ اور امام سفیان ثوریؒ کے مابین نقل کیا ہے جس میں امام اوزاعیؒ نے

بالآخر مباہلہ کا چیلنج کر دیا، مگر امام سفیان ثوریؒ نے مسکرا کر بات ٹال دی۔ علامہ ماردینیؒ اسی مناظرے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الشاذكوني قال الرازي ليس بشئ متروك الحديث وقال البخاري هو عندي أضعف من كل ضعيف وقال ابن معين ليس بشيء وقال مرة كان يكذب ويضع الحديث.

(الجوھر النقی: ص ۸۲ ج ۲)

''کہ اس میں شاذکونی ہے۔ امام رازیؒ نے اسے متروک الحدیث لیس بشیءٍ کہا۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: وہ میرے نزدیک سب راویوں سے زیادہ ضعیف ہے۔ امام ابن معینؒ نے کہا ہے وہ لیس بشیء ہے ایک اور بار انھوں نے فرمایا وہ جھوٹ بولتا اور حدیثیں گھڑتا تھا۔''

گزارش ہے کہ امام اوزاعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے مناظرہ کا راوی بھی تو یہی شاذکونی ہے۔ اور ہمارے نزدیک تو یہ دونوں شاذکونی کے من گھڑت مناظرے ہیں، مگر حیرت ہے کہ علامہ ابن ہمامؒ سے لے کر جناب مفتی صاحب تک بھی احناف اسے نقل کرتے ہیں، اگر یہ حضرات مردِ میدان ہیں تو ذرا روایۃً اس قصہ کی صحت تو ثابت کریں۔

روایتاً ہی نہیں درایۃً بھی یہ مناظرہ درست نہیں جس کی پوری تفصیل ''حسن البیان'' میں حضرت مولانا عبدالعزیز رحیم آبادی نے اور ''التحقیق الراسخ'' میں حضرت الاستاذ محدث گوندلوی رحمہ اللہ نے بیان کر دی ہے اور اب اس کا تذکرہ ہمارے نزدیک تحصیل حاصل ہے۔ آج تلک علمائے احناف اس کے جواب سے خاموش ہیں۔ گویا یہ رام کہانی نہ روایۃً درست ہے نہ درایۃً۔

مفتی صاحب سے ایک سوال

مناظرہ کے اس واقع میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ''میری سند کے راوی آپ کی سند کے راویوں سے کم درجے کے نہیں، حمادؒ، امام زہریؒ سے زیادہ فقیہ ہیں۔'' الخ (البر: ص ۱۴۳) گویا امام صاحبؒ نے اپنی پیش کردہ دلیل کو راجح اور امام اوزاعیؒ کی روایت کو

مرجوح قرار دیا ہے۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مسئلہ رفع یدین راجح مرجوح کا ہے، ناسخ منسوخ کا نہیں۔ ورنہ امام صاحبؒ ابن عمرؓ کی روایت کو منسوخ قرار دیتے، جیسا کہ مفتی صاحب کا موقف ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا مفتی صاحب کا یہ موقف امام صاحب کے موقف کے مطابق ہے؟ اور کیا مفتی صاحب ثابت کر سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے رفع یدین کو منسوخ قرار دیا ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً امام صاحبؒ کے کسی قول سے یہ ثابت نہیں کر سکتے تو کم از کم ان کی وکالت میں ''موکل'' کے موقف سے تو آگے بڑھنے کی کوشش نہ کریں۔ ورنہ تو یہی سمجھا جائے گا کہ مدعی سست گواہ چست۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام عبداللہ بن مبارکؒ کا مکالمہ

ہم عرض کرتے ہیں کہ رفع یدین کے بارے میں صحیح سند کے ساتھ ایک مکالمہ امام ابوحنیفہؒ اور انھی کے تلمیذ رشید امام عبداللہؒ بن مبارک کے مابین ہوا۔ امام ابن مبارکؒ اپنے استاذ کے پہلو میں رفع یدین کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے۔ نماز سے فارغ ہوئے تو امام صاحبؒ نے فرمایا: مجھے ڈر تھا کہ آپ اُڑ نہ جائیں تو امام ابن مبارکؒ نے فرمایا: جب میں پہلی بار نہیں اُڑا تو دوسری بار رفع یدین کرنے سے کس طرح اُڑ جاتا۔'' امام وکیعؒ جو اس کے راوی ہیں فرماتے ہیں: رحمة الله على ابن مبارك كان حاضر الجواب. ، ''ابن مبارک پر اللہ کی رحمت ہو وہ حاضر جواب تھے۔''

(جزء رفع الیدین: ص ۱۲۴، بیہقی: ص ۸۲ ج ۲، تاویل مختلف الحدیث لابن قتیبہ: ص ۶۶، تاریخ بغداد: ص ۴۰۶ ج ۱۳، التمہید: ص ۲۲۹ ج ۹، الثقات لابن حبان: ص ۴۵ ج ۸، ترجمہ احمد بن الولید الکرخی وغیرہ)

معلوم نہیں حنفی حضرات! استاد، شاگرد کے اس مکالمے کا ذکر کیوں نہیں کرتے۔

''سنہری سند'' سے ایک حدیث

حضرت مفتی صاحب نے مسند امام زید (ص ۹۰) کے حوالے سے حضرت علیؓ سے ایک حدیث نقل فرمائی کہ وہ صرف پہلی بار ہی رفع یدین کرتے تھے۔ مفتی صاحب فرماتے

ہیں: کہ ''یہ سنہری سند ہے۔ اس کے تمام راوی جرح وقدح سے بالاتر ہیں۔''
(البر: ص ۴۰، ۴۱)

اس ''سنہری سند'' اور ''حدیث'' کی اصل حقیقت ملاحظہ فرمائیے!

۱۔ یہ حضرت علیؓ کا موقوف اثر ہے، حدیث نہیں۔ حضرت علیؓ کا اثر ایک اور سند سے احناف عموماً اپنی تصانیف میں بیان کرتے ہیں۔ مفتی صاحب نے بھی ابن ابی شیبہ اور مؤطا محمد کے حوالے سے اسے نقل کیا ہے۔ (البر: ص ۱۸، ۱۹) لیکن سند کے بارے میں کوئی بات نہیں کی مگر ''مسند امام زید'' کے حوالے سے اس ''سنہری سند'' کا انکشاف حضرت مفتی صاحب نے فرمایا۔

۲۔ ''مسند امام زید'' جس کا نام ''المجموع العلمی'' اور ''المجموع الکبیر فی الفقہ'' بھی کہا گیا ہے، کا انتساب امام زید کی طرف محل نظر ہے۔ استاد محمد عجاج الخطیب اپنی معرکۃ آراء کتاب السنۃ قبل التدوین میں لکھتے ہیں:

لا یمکننا أن نقطع بأن المجموع کما هو علیه الآن جمعاً وترتیباً من تصنیف الإمام زید. (السنۃ قبل التدوین: ص ۳۷۱)

کہ ''ہمارے لئے ممکن نہیں کہ ہم اس المجموع کو اسی جمع وترتیب کے ساتھ قطعی طور پر امام زید کی تصنیف قرار دیں۔''

اسی طرح ماضی قریب کے نامور مصری محدث استاد احمد محمد شاکر نے واشگاف الفاظ میں کہا ہے کہ "مسند زید" یا "المجموع الفقهي" نامی کتاب مجموعۂ اکاذیب ہے اور ہمارے بعض ازہری شیوخ کی تقریظات وتوقیعات کی اس کے بارے میں کوئی حیثیت نہیں۔ صحیح وضعیف کو وہ جانتے ہی نہیں۔ ملاحظہ ہو:
(التعلیق علی المحلی: ص ۵۷ ج ۲)

۳۔ اس کتاب کی بعض روایات ایسی ہیں جنھیں امامیہ اپنے امام باقرؒ سے بواسطہ عن ابیہ عن جدہ حضرت علیؓ سے اس کے برعکس نقل کرتے ہیں، چنانچہ شیخ احمد امین مصری لکھتے ہیں:

بعض ما روی في هذا الکتاب عن زید عن أبیه عن جده عن

علي يخالف ما يرويه الإمامية عن الإمام الباقر عن أبيه عن جده عن علي . (ضحی الاسلام:ص۲۷۶ ج۲)

بنا بریں خود زیدیہ اور امامیہ کے مابین اس کی بعض روایات کے بارے میں اختلاف ہے، زیدیہ اپنے امام کی مرویات کو ترجیح دیتے ہیں اور امامیہ اپنے امام کی مرویات کو۔

۴۔ حضرت زیدؒ سے اس سند کا راوی تنہا عمرو بن خالد الواسطی ہے اور وہی محدثینِ کرام کے نزدیک بالاتفاق کذاب اور وضاع ہے۔ کوئی قابل اعتبار قول اس کی توثیق میں منقول نہیں۔ امام ابن معینؒ نے کذاب، امام اسحاقؒ اور امام ابو زرعہؒ نے یضع الحدیث، امام نسائیؒ، امام ابو حاتمؒ اور امام دارقطنیؒ نے اسے متروک قرار دیا ہے۔ امام وکیعؒ فرماتے ہیں، وہ میرا پڑوسی تھا اور حدیثیں وضع کیا کرتا تھا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں: وہ زید عن آبائه سے موضوع روایات بیان کرتا ہے اور جھوٹ بولتا ہے۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں: زید بن علی سے وہ موضوع روایت بیان کرتا ہے۔

(تہذیب: ص۲۷ ج۱، میزان: ص۲۵۷ ج۳ وغیرہ)

۵۔ خالد کے علاوہ عبدالعزیز بن اسحاق بن البقال جسے اس کتاب کا جامع قرار دیا گیا ہے وہ غالی شیعہ اور ضعیف ہے۔ حافظ ابن ابی الفوارس فرماتے ہیں: له مذهب خبيث ولم يكن بالرواية بذلك سمعت منه أحاديث رديئة ''اس کا مذہب خبیث ہے اور روایت میں بھی کچھ نہیں ہے، میں نے اس سے ردّی احادیث سنی ہیں۔'' (لسان: ص۲۵ ج۴، تاریخ بغداد: ص۴۵۸ ج۱) اس کے اس خبثِ باطن کا نتیجہ ہے کہ اس نے کوئی روایت حضرت علیؓ کے علاوہ کسی اور صحابی سے نقل نہیں کی۔

۶۔ حضرت مفتی صاحب ذرا اس روایت پر بھی غور فرمائیں جو اسی ''سنہری سند'' سے منقول ہے۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

قال لي رسول الله أنت أخي ووزيري وخير من أخلفه بعدي بحبك يعرف المؤمنين. (مسند زید: ص۲۰۵)

یعنی ''مجھے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: علیؓ تم میرے بھائی اور وزیر ہو اور میرے بعد سب سے بہتر ہو، تمھاری محبت سے ہی مومنوں کی شناخت ہوگی۔''

اسی طرح ایک روایت کے الفاظ ہیں:

قال لي ربي ليلة أسري بي: من خلفت على أمتك يا محمد ﷺ قال قلت: أنت أعلم يا رب، قال: يا محمد إني انتخبتك برسالتي واصطفيتك لنفسي ......ثم الصديق الأكبر الطاهر المطهر الذي خلقته من طينك وجعلته وزيرك وأبا سبطيك السيدين الشهيدين الطاهرين سيدي شباب أهل الجنة وزوجته خير نساء العالمين أنت شجرة وعلي أغصانها و فاطمة ورقها والحسن و الحسين ثمارها ....قلت من الصديق الأكبر قال أخوك علي بن أبي طالب.''الخ

(مسند زید:ص ۴۰۵)

کہ ''معراج کی رات مجھے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا: اے محمد ﷺ اپنی امت پر تو نے خلیفہ کس کو مقرر کیا ہے؟ میں نے عرض کیا، اے اللہ! تو خوب جانتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اے محمد ﷺ میں نے تجھے اپنی رسالت کے لئے منتخب کیا اور اپنے لئے مخصوص کیا.....تو صدیق اکبر کو جو طاہر مطہر ہے جس کو میں نے تیری مٹی سے پیدا کیا اور میں نے اسے تیرا وزیر بنایا، جو تیرے نواسوں سیدین، شہیدین، طاہرین جنت کے نوجوانوں کے سردار کا باپ ہے، میں نے اس کا نکاح تمام عورتوں سے بہتر عورت سے کیا۔ تو درخت ہے، علیؓ اس کی ٹہنیاں ہیں، فاطمہؓ اس کے بمنزلہ پتوں کے ہے اور حسنؓ و حسینؓ اس کے پھل ہیں۔ میں نے پوچھا: صدیق اکبر کون ہے؟ فرمایا: تیرا بھائی علی بن ابی طالب۔''

قارئین کرام! اور بالخصوص حضرت مفتی صاحب بتلائیں کہ اس ''سنہری سند'' سے

اس روایت کو بھی تسلیم کرلیا جائے؟ یہ اور اسی نوعیت کی اور بھی روایات سے اس ''مسند'' کی حیثیت کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ماہنامہ ترجمان الحدیث (ج ۹ شمارہ ۷، ۸ جمادی الأولی والأخری: ۱۳۹۸ھ بمطابق: مئی، جون ۱۹۷۸ء) میں ''مسند الامام زید کی اسنادی حیثیت'' کے عنوان پر ایک مقالہ اسی ہیچمدان کے قلم سے شائع ہو چکا ہے۔ شائقین حضرات مزید تفصیل اس میں ملاحظہ فرمائیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اس مسند کا مرکزی راوی کذاب، وضاع اور حضرت زید عن ابیہ عن جدہ کے واسطے سے جھوٹی روایتیں گھڑنے والا ہے۔ اس کا جامع بھی ضعیف اور شیعہ، اس کی روایات شیعہ فکر کی آئینہ دار ہیں۔ دیگر روایات سے بھی اس کا بطلان ثابت ہے اور اہل علم نے اسے غیر مستند قرار دیا ہے، مگر افسوس کہ جناب مفتی صاحب ظاہر بینی، بلکہ مطلب پرستی میں اسے ''سنہری سند'' قرار دے رہے ہیں۔ فیاللعجب، اندریں حالات ہم تو یہی کہہ سکتے ہیں ؎

إن كنت لا تدري فتلك مصيبة
وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

ایک اور موضوع روایت

حضرت مفتی صاحب نے حدیث نمبر (۱۶) کو مسند ابی یعلی (ص ۳۶ ج ۵) کے حوالے سے پیش کیا۔ (البر: ص ۲۲) اور پھر نمبر بڑھانے کے لئے یہی حدیث سنن دارقطنی کے حوالے سے البر (ص ۲۳) میں حدیث نمبر (۱۸) کے طور پر اور البر (ص ۴۷) میں حدیث نمبر (۴۶) بیہقی کے حوالے سے پیش فرمائی، مگر یاد رہے کہ مسند ابی یعلی ہی کے حاشیے میں اسی ناکارہ نے لکھا ہے کہ اس روایت کو حسبِ ذیل حضرات نے موضوعات میں ذکر کیا ہے: حافظ ابن الجوزی (الموضوعات: ص ۹۶ ج ۲) علامہ ابن القیسرانی تذکرۃ الموضوعات (ص ۸۷) علامہ ابن قیم (المنار المنیف: ص ۱۳۸) علامہ سیوطی (اللآلیء المصنوعہ: ص ۱۹ ج ۲) علامہ شوکانی (الفوائد المجموعہ: ص ۲۹) علامہ ابن عراق (تنزیہ الشریعہ: ص ۱۰۱) ان حضرات نے ذکر کیا ہے کہ اس کا مدار محمد بن جابر پر ہے۔ اور وہ ضعیف ہے۔ یہ وہی محمد بن

جابر ہے۔جس نے کہا ہے:سرق أبو حنيفة كتب حماد منی. (الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم:ص ۴۵۰ ج ۴ ق ۱) کہ امام ابوحنیفہؒ نے حماد کی کتابیں مجھ سے چوری کر لی تھیں۔'' علمائے احناف بالعموم اور جناب مفتی صاحب بالخصوص بتلائیں کہ اگر محمد بن جابر قابلِ اعتبار ہے تو اس نے جو الزام امام ابوحنیفہؒ پر چوری کا لگایا ہے۔وہ بھی معتبر اور درست ہے؟ اگر نہیں تو اس کی بیان کردہ یہ روایت ہی معتبر کیوں ہے؟

پڑا دل جلوں سے تمھیں واسطہ نہیں
جلا کے خاک نہ کردوں تو کہنا داغ نام نہیں

مسند ابی یعلیٰ کے حاشیے میں اس وضاحت کے بعد ضروری تھا کہ حضرت مفتی صاحب اس کا کچھ دفاع کرتے تاکہ من حدث عني يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين. یا کم از کم كفىٰ بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع کی وعید سے بچ جاتے ،مگر افسوس انھیں اس کی کوئی پروا نہیں۔

تیسری موضوع روایت

جناب مفتی صاحب نے علامہ کاسانیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

''دس صحابہ ﷺ جن کے جنتی ہونے کی رسول اللہ ﷺ نے گواہی دی ،نماز کے شروع کے سوا ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے،اور ان بزرگوں کے برعکس کرنا بری بات ہے۔'' (البر:ص ۲۴۔۲۵)

مفتی صاحب فرماتے ہیں کہ علامہ کاسانیؒ کو'' ملک العلماء''یعنی علماء کا بادشاہ کا لقب دیا گیا۔ہمیں ان کے لقب کا انکار نہیں۔علمائے احناف میں بلاشبہ وہ'' ملک العلماء''ہیں۔ مگر کیا کیجئے اکثر اعیانِ احناف ،علم حدیث سے ناواقف اور موضوع اور بے اصل روایات نقل کرنے میں بڑے دلیر ہیں۔جس کی پوری تفصیل ہمارے رسالہ'' احادیث ہدایہ فنی وتحقیقی حیثیت'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔اور اسی میں علامہ کاسانیؒ کی بیان کردہ اس موضوع روایت کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ہم حضرت مفتی صاحب سے عرض کرتے ہیں کہ وہ ذرا ہمت کر

کے ملک العلماء علامہ کاسانی ؒ کی بیان کی ہوئی اس روایت کی کوئی سند تو پیش کریں۔ سند دین کا معاملہ اور اس امت مرحومہ کے امتیازات میں سے ایک اہم امتیاز ہے۔ برائے مہربانی اس کا اہتمام کریں۔ امم سابقہ کی طرح اس کا حلیہ نہ بگاڑیں۔

مولانا عبدالحی لکھنوی حنفی واشگاف الفاظ میں اسی اثر کے بارے میں فرماتے ہیں:

لا عبرة بهذا الأثر مالم يوجد سنده عند مهرة الفن مع ثبوت خلافه في كتب الحديث. (التعلیق الممجد: ص ۸۹)

''اس اثر کا کوئی اعتبار نہیں جب تک ماہرین فن سے اس کی کوئی سند نہ پائی جائے، حالانکہ کتب حدیث میں اس کے خلاف ثابت ہے۔''

امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین، امام احمدؒ نے المسائل، اور امام ترمذیؒ نے الجامع مع التحفہ (ص ۲۱۹ ج ۱) میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ رفع یدین کرتے تھے۔ بتلایئے! اگر حضرت ابن عباسؓ کے ہاں اس اثر کی کوئی اصل ہوتی تو وہ اس ''بری بات'' پر عمل کرتے؟

دعویٰ نسخ رفعِ یدین کے ثبوت میں من گھڑت روایات

یہی ایک روایت نہیں، علامہ کاسانی (اللہ تعالیٰ انھیں معاف فرمائے) نے غضب یہ ڈھایا کہ رفعِ یدین کے منسوخ ہونے پر دو اور جھوٹی اور بے اصل روایات پیش کر دیں۔ ایک حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ انھوں نے فرمایا:

رفع رسول الله ﷺ فرفعنا وتركـ فتركنا.

''رسول اللہ ﷺ نے رفعِ یدین کیا ہم نے بھی رفعِ یدین کیا، پھر آپ نے چھوڑ دیا، ہم نے بھی چھوڑ دیا۔''

اور دوسری یہ:

أنه ﷺ رأى بعض أصحابه يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع فقال مالي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس اسكنوا في الصلوة

(بدائع الصنائع: ص ۵۴۸ ج ۱)

''رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابہ کرام ؓ کو دیکھا کہ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: مجھے کیا ہے میں تمھیں سرکش گھوڑوں کی دموں کی طرح ہاتھ ہلاتے دیکھتا ہوں۔ نماز میں سکون اختیار کرو۔''

علامہ کاسانی کیا، ان سے پہلے علامہ السرخسی نے المبسوط (ص ۱۴ ج ۱) میں بھی اس روایت کو ذکر کیا۔ ہم حضرت مفتی صاحب اور ان کے ہم نوا حضرات سے درخواست کرتے ہیں کہ خدارا ملک العلماء علامہ کاسانیؒ کی بیان کی ہوئی اس روایت کی کوئی گھسی پٹی سند ہی پیش کر دیں۔ اگر یہ روایت ان الفاظ سے ثابت ہے تو پھر صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ بن سمرۃ کی روایت کے بارے میں اتنے تکلفات کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ جو جناب مفتی صاحب اور دیگر بعض علمائے احناف نے کیے ہیں۔

رفعِ یدین کو منسوخ کہنے کے بارے میں کتنے تکلفات سے کام لیا گیا اور کتنی خود ساختہ روایات فقہائے کرام نے بنائیں۔ اس کی تفصیل ہمارے رسالہ ''مسئلہ رفع الیدین پر ایک نئی کاوش کا تحقیقی جائزہ'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔ جس کی طبع ثانی کا اہتمام دار الدعوۃ السلفیہ لاہور ان شاء اللہ عنقریب کر رہا ہے۔

دعویٰ نسخ کے مزید ''دلائل'' کا تجزیہ

جناب مفتی صاحب کے اس دعویٰ کی حقیقت بھی مختصراً دیکھ لیجیے کہ رفع یدین سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا اور دلیل وہی حضرت جابر بن سمرۃؓ کی حدیث! فرماتے ہیں:

۱۔ ایک حدیث میں ہے کہ ہم رفع یدین کر رہے تھے اور آپ نے فرمایا اسکنوا فی الصلوۃ ''کہ نماز کے اندر سکون پیدا کرو۔''

۲۔ جس روایت میں تشہد کے وقت رفع یدین سے ممانعت ہے اس میں مذکور ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ کے ساتھ تھے یا یہ کہ ہم جب آنحضرت ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے۔ برعکس پہلی روایت کے کہ اس میں آپ کے ساتھ نہیں تھے، بلکہ صحابہؓ نماز پڑھ رہے تھے۔ آپ گھر سے تشریف لائے انھیں نماز میں رفع یدین کرتے دیکھا تو

فرمایا: اسکنوا فی الصلوۃ.

۳۔ پہلی حدیث میں رفع یدین مخصوص نمازیوں کا فعل تھا جو نفل پڑھ رہے تھے۔ لیکن دوسری روایت میں جو تشہد کے بارے میں ہے، وہ سب کا فعل تھا۔

۴۔ پہلی حدیث میں اسکنوا فی الصلوۃ. عام حکم ہے، جب کہ دوسری حدیث میں مخصوص سلام پھیرنے کے بارے میں ہے۔ ملخصاً (البر: ص۵۱ تا ۵۴)

یہ اعتراضات مفتی صاحب نے پہلی بار نہیں کئے۔ اس سے پہلے علامہ زیلعیؒ اور نصب الرایہ کے حاشیے میں مولانا عبدالعزیز مرحوم گوجرانوالوی وغیرہ بھی یہی اعتراضات کر چکے ہیں۔ جن کا مفصل جواب حضرت الاستاذ محمد گوندلویؒ نے ''التحقیق الراسخ'' میں، اور حضرت العلام محدث روپڑیؒ نے آمین و رفع یدین میں دیا۔ ان کے علاوہ حضرت الشیخ السید بدیع الدین شاہ راشدی نے جلاء العینین میں، اور حضرت علامۃ المحدث عبیداللہ مبارکپوری نے مرعاۃ المفاتیح میں دیا، اور بحث کا حق ادا کر دیا۔ ہم مناسب نہیں سمجھتے کہ حرف بحرف ان کو دہرا کر اس مضمون کو طول دیں۔ پہلے ہی یہ ہماری توقع سے زیادہ طویل ہوتا جا رہا ہے، البتہ قارئین کرام کی تسلی کے لئے نہایت اختصار سے چند معروضات پیش خدمت ہیں۔

۱۔ تمام محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس حدیث کا تعلق رکوع کے وقت رفع یدین سے نہیں حتی کہ امام محمد بن حسنؒ شیبانی نے بھی کتاب الحجہ (ص۱۴۳ ج ۱) میں اسے باب التشہد والسلام علی النبی ﷺ میں ذکر کیا اور علامہ طحاویؒ نے بھی، جو حامل لواء نسخ رفع یدین ہیں، سرے سے اس سے تعرض نہیں کیا۔

۲۔ آنحضرت ﷺ جب گھر سے تشریف لائے تو اس وقت دیکھ کر منع فرمایا۔ اور جب نماز پڑھائی تو سب کو دوبارہ منع فرمایا۔ راوی نے ایک نہی کا ذکر ایک شاگرد کو اور دوسری نہی کا ذکر دوسرے شاگرد کے پاس کیا۔ بتلایئے اس میں استحالہ کونسا ہے؟ اور اس سے دوسری اور تیسری وجہ کا جواب بھی ہو گیا۔

۳۔ پہلی حدیث ہی میں نہیں دوسری حدیث میں بھی سکون کا حکم ان الفاظ سے مروی

ہے۔ ألا يسكن أحدكم. الخ (مسند احمد: ص ۸٦ ج ۵)

اور تغایر کا دعویٰ محتاجِ دلیل ہے۔

۴۔ مفتی صاحب اور بشمول دیگر قائلینِ نسخ، قائل ہیں کہ رفع یدین ثابت ہے۔ سوال یہ ہے کہ ثابت شدہ عمل کے نسخ کا حکم اس حدیث جابرؓ سے ہے یا کسی اور حدیث سے؟ کوئی اور حدیث ہے تو وہ پیش کی جائے، جو نسخ میں صریح صحیح ہو۔ بعض فقہاء کی خود ساختہ روایات بہر حال قابلِ التفات نہیں، جیسا کہ پہلے ہم عرض کر چکے ہیں۔ اور اگر نسخ اسی حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے تو کیا ایک مشروع عمل کو منع کرنے سے پہلے اس کی قباحت و مذمت بیان کرنا درست ہے؟ نیز کیا منسوخ سنت کو الفاظِ قبیحہ وتشبیہاتِ رذیلہ سے تعبیر کرنا درست ہے؟

۵۔ اسکنوا فی الصلوۃ کا یہ حکم کیا وتروں کے رفع یدین کو بھی شامل ہے؟ اگر نہیں تو کیوں اور کس دلیل سے؟ اسی طرح امام ابوحنیفہ، امام محمد اور عموماً احناف عیدین میں تکبیرات کے وقت رفع یدین کے قائل ہیں تو یہ حکم عیدین کو کیوں شامل نہیں؟ خود مفتی صاحب نے حدیث نمبر (۱۱) میں ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے، سات مقامات کے علاوہ رفع یدین نہ کی جائے (البرہ: ص ۲۰) اس میں بھی عیدین وقنوت کا ذکر نہیں۔ سوال یہی ہے کہ اسکنوا کے عام حکم سے قنوت وعیدین کا رفع یدین کس صریح وصحیح نص کی بنا پر ہے؟ ؏

اے چشم اشکبار ذرا دیکھنے تو دے

ہوتا ہے جو خراب وہ میرا ہی گھر نہ ہو

٦۔ کأنها أذناب خیل شمس سرکش گھوڑوں کی دموں کی طرح رفع یدین کرتے ہو" یہ الفاظ تو دونوں احادیث میں موجود ہیں۔ پہلے ایک بار جب اس سے منع فرمایا اور اسکنوا فی الصلوۃ کا عمومی حکم بھی ساتھ ہی دے دیا۔ تو یہ حکم سلام کے وقت رفع یدین کو شامل کیوں نہیں؟ دوبارہ منع کی ضرورت کیوں پیش آئی، کیا صحابہ کرام ﷢ یہ بھی نہ سمجھ سکے کہ عام حکم کے بعد سلام کے وقت رفع یدین نہیں کرنا چاہئے؟

نسخ کب ہوا؟

قارئین کرام! یہ ہے حقیقت اس روایت کی جسے جناب مفتی صاحب نسخ کے لئے پیش کرتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ نسخ کا یہ حکم کب ہوا؟ حضرت جابرؓ کی اسی روایت میں جس میں اسکنوا کا حکم ہے، ساتھ ہی یہ الفاظ بھی ہیں:

ثم خرج علينا فقال ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها.

کہ ''پھر آپ نکلے تو فرمایا: تم اس طرح صفیں کیوں نہیں بناتے جس طرح فرشتے اپنے رب کے ہاں صفیں بناتے ہیں'' (مسلم ص۱۸۱ ج۱)

اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ اوائل ہجرت کے واقعات ہیں۔ جب آپ نے صفوں کی درستگی کا حکم فرمایا۔ نماز میں سلام کا جواب دینا بھی اس وقت جائز تھا۔ ہجرت کے بعد اس کی ممانعت ہوئی۔ عین ممکن ہے کہ اسی طرح اوائل میں نماز میں سلام کے وقت ہاتھ اٹھاتے ہوں جس سے آنحضرت ﷺ نے منع فرما دیا، مگر رکوع کے رفع یدین پر تو بہت بعد تک عمل ہوتا رہا۔

رفع یدین نو ہجری میں بھی کیا جاتا تھا

چنانچہ رفع یدین کی احادیث میں ایک حدیث حضرت مالکؓ بن حویرث کی ہے جو صحیح بخاری و مسلم اور دیگر کتب احادیث میں بھی موجود ہے۔ حضرت مالکؓ، وفد بنو لیث میں آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ بیس (۲۰) دن آپ کی خدمت اقدس میں رہے۔ جب واپس جانے لگے تو آپ نے ان سے فرمایا: ''تم اسی طرح نماز پڑھو جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا۔'' حضرت مالکؓ فرماتے ہیں: ''میں نے دیکھا آپ رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے تھے۔''

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وافدين عليه سنة الوفود وقد ذكر ابن سعد ما يدل على أن وفاة بني ليث رهط مالك بن الحويرث المذكور كانت

قبل غزوة تبوك وكانت تبوك في شهر رجب سنة تسع.

(فتح الباری: ص۲۳۲۔ کتاب اخبار الآحاد)

یعنی ''سنۃ الوفود میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ابن سعدؒ نے ذکر کیا ہے کہ بنی لیث کا وفد جس میں حضرت مالکؓ تھے، غزوۂ تبوک سے پہلے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور تبوک رجب سن ۹ ہجری میں ہوا ہے۔''

نتیجہ واضح ہے ۹ ہجری، غزوۂ تبوک سے پہلے تک آنحضرت ﷺ رفع یدین کرتے تھے۔

اسی طرح حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث رفع یدین کے بارے میں معروف ہے جسے امام مسلمؒ اور دیگر محدثین نے سنن ومسانید میں بیان کیا ہے۔ حضرت وائلؓ کے بارے میں علامہ عینیؒ نے لکھا ہے:

أسلم في المدينة في سنة تسع من الهجرة.

(عمدۃ القاری: ص۲۷۴ ج۵)

کہ ''وہ مدینہ طیبہ میں سن نو (۹) ہجری میں مسلمان ہوئے۔''

نتیجہ صاف واضح ہے۔ سن نو ہجری میں آنحضرت ﷺ رفع یدین کرتے تھے، بلکہ ایک سال بعد جب وائل دوبارہ آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو تب بھی دیکھا آپ رفع یدین کرتے تھے۔ اس حقیقت کا اعتراف علامہ طحاوی حنفی نے بھی کیا، لیکن ذرا کان الٹا پکڑ کر۔ حنفیہ کے نزدیک رفع یدین کانوں تک ہے۔ اسی مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ طحاویؒ کے حوالہ سے، علامہ زیلعیؒ رقمطراز ہیں:

كان رفعهم الأيدي إلى المناكب لعلة البرد بدليل أن وائل لما روى الرفع إلى الأذنين قال في حديثه ثم أتيته من العام المقبل وعليهم الأكسية والبرانس فكانوا يرفعون أيديهم إلى المناكب قال فتحمل أحاديث المناكب على حالة العذر وتتفق الآثار بذلك. (نصب الرایہ: ص۳۱۰ ج۱۔ شرح معانی الآثار: ص۱۱۶ ج۱)

یعنی ''کندھوں تک رفع یدین سردی کے دنوں میں (مجبوری کی بنا پر) کرتے تھے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت وائلؓ نے کانوں تک رفع یدین کا ذکر کیا، پھر اپنی حدیث میں ذکر کیا کہ میں آئندہ سال آیا ان پر کمبل اور بڑی بڑی چادریں تھیں (سردی سے بچاؤ کے لئے)، چنانچہ وہ رفع یدین کندھوں تک کرتے تھے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ کندھوں تک رفع یدین حالت عذر پر محمول ہے۔ اور یوں دونوں کندھوں تک یا کانوں تک رفع یدین کرنے کی حدیثیں متفق ہو جاتی ہیں (کوئی تعارض نہیں رہتا۔)''

امام طحاویؒ نے کندھوں تک رفع یدین کا ایک محل تو تلاش کرلیا، مگر شاید یہ یاد نہ رہا کہ دوسری بار سردیوں کے ایام میں حضرت وائلؓ کی آمد اور کمبل میں کندھوں تک رفع یدین کرنے کا جس روایت میں ذکر ہے اسی میں رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے بھی رفع یدین کا ذکر موجود ہے، ملاحظہ ہو: (مسند احمد: ص ۲۱۶، ۳۱۶ ج ۴) وغیرہ۔

غور فرمایئے حضرت وائلؓ کی پہلی آمد ۹ھ میں ہوئی۔ آئندہ العام المقبل دوسرے سال سردیوں میں حاضری ۱۰ھ میں ہوئی۔ سردیوں کے ایام نومبر، دسمبر، جنوری، فروری ہی ہو سکتے ہیں۔ مؤرخین کی تصریحات کے مطابق ربیع الاول بمطابق تاریخ عیسوی مئی میں آنحضرت ﷺ کا انتقال ہوا۔ نومبر میں حضرت وائلؓ کی آمد ثانی تسلیم کی جائے، تو گویا آمدِ ثانی کے بعد چھٹے مہینے میں آپ کا انتقال ہوا، اگر دسمبر میں آمدِ ثانی ہوئی، تو پانچ ماہ بعد آپ کا انتقال ہوا۔ اس مسلمہ حقیقت سے عیاں ہوتا ہے کہ انتقال کے پانچ چھ ماہ پہلے بھی آنحضرت ﷺ رفع یدین کرتے تھے۔ مدعیانِ نسخ رفع یدین پر لازم ہے کہ اس آخری پانچ چھ ماہ کی مدت میں نسخ ثابت کریں۔

علاوہ ازیں حضرت مالکؓ بن حویرث کی روایت میں جلسۂ استراحت کا ذکر ہے اور حنفیہ کا اس کے متعلق عذر یہ ہے کہ جلسۂ استراحت بڑھاپے کی وجہ سے تھا، لہٰذا جب جلسۂ استراحت کے بارے میں ان کے ہاں یہ تسلیم شدہ ہے کہ یہ عمر کے آخری حصہ میں بڑھاپے کی وجہ سے تھا۔ تو اسی روایت میں رفع یدین کا عمل بھی ہے، لہٰذا اسے عمر کا آخری عمل کیوں

قرار نہیں دیا جاتا؟ اور اسے خواہ مخواہ نسخ پر محمول کیوں اور کس دلیل سے کیا جاتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ علامہ سندھی حنفیؒ نے واشگاف الفاظ میں لکھا ہے:

ثم مالک بن الحویرث ووائل بن حجرؓ ممن صلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی آخر عمرہ فروایتھما الرفع عند الرکوع و الرفع منہ دلیل علی بقائہ وبطلان دعوی نسخہ کیف وقد روی مالک ھذا جلسۃ الاستراحۃ فحملوھا علی أنھا کانت فی آخر عمرہ فی سن الکبر فھی لیس مما فعلھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم قصداً فلا یکون سنۃ وھذا یقتضی أن یکون الرفع الذی رواہ ثابتاً لا منسوخاً لکونہ فی آخر عمرہ عند ھم فالقول منسوخ قریب من التناقض وقد قال صلی اللہ علیہ وسلم لمالک ھذا وأصحابہ صلوا کما رأیتمونی أصلی. انتھی.

(تعلیق السندھی علی النسائی: ص ۱۴۰ ج ۱)

''یعنی مالکؓ بن الحویرث اور وائل بن حجرؓ ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ہیں جنھوں نے نبی ﷺ کی آخری عمر میں آپ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، لہٰذا رفع یدین کے بارے میں ان کی روایات رفع یدین کے ہمیشہ کرنے اور اس کے بارے میں دعویٰ نسخ کے بطلان کی دلیل ہیں۔ کیوں نہیں جب کہ حضرت مالکؓ نے اسی روایت میں جلسۂ استراحت کا بھی ذکر کیا ہے اور وہ اسے آپ کی آخری عمر میں بڑھاپے کا عمل قرار دیتے ہیں کہ یہ آنحضرت ﷺ نے قصداً نہیں کیا، بلکہ بڑھاپے میں عذر کی بنا پر کیا، لہٰذا یہ سنت نہیں۔ اور یہی بات تو اس حقیقت کو مستلزم ہے کہ رفع یدین ثابت ہے منسوخ نہیں، کیوں کہ یہ ان کے مسلمہ اعتبار سے آخری عمر کا عمل ہے، لہٰذا اس کے بارے میں نسخ کا دعویٰ تناقض کے قریب ہے۔ اور آنحضرت ﷺ نے حضرت مالکؓ اور ان کے ساتھیوں سے فرمایا تھا کہ'' تم اسی طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے

دیکھا ہے۔"

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے رفع یدین اپنی زندگی کے آخری حصے میں بھی کیا اور اس کے برعکس دعویٰ نسخ پر کوئی برہانِ قاطع نہیں۔

اکابرینِ اُمت کی چند آراء کہ رفع یدین کا عمل متواتر ہے

یہی بات متعدد اہلِ علم نے کہی، چنانچہ حافظ ابن قیمؒ رقمطراز ہیں:

وروی رفع الیدین عنه فی هذه المواطن الثلاثة نحو من ثلاثين نفساً واتفق علی روایتها العشرة ولم یثبت عنه خلاف ذلک البتة بل کان ذلک هديه دائما إلی أن فارق الدنيا.

(زاد المعاد: ص ۲۱۸ ج ۱)

یعنی "رفع یدین نماز میں تین مقامات پر تقریباً تیس صحابہؓ سے مروی ہے۔ اور اس کی روایت عشرہ مبشرہ سے ہے اور آپ سے اس کے خلاف یقینا ثابت نہیں، بلکہ آپ کا یہ طریقہ ہمیشہ رہا، یہاں تک کہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔"

اسی طرح ابھی آپ علامہ سندھیؒ کے حوالے سے پڑھ آئے ہیں کہ رفع یدین آپ نے عمر کے آخری حصہ میں کیا اور ہمیشہ کیا۔ علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ حنفی لکھتے ہیں:

إن الرفع متواتر إسناداً وعملاً لایشک فیه و لم ینسخ ولا حرف منه. (نیل الفرقدین: ص ۲۲۔ حاشیہ فیض الباری: ص ۲۵۵ ج ۲)

کہ "رفع یدین سنداً و عملاً متواتر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں اور ایک حرف بھی اس سے منسوخ نہیں ہوا۔"

اسی طرح علامہ ابن جوزی، شیخ الاسلام ابن تیمیہ، موفق الدین ابن قدامہ، شمس الدین ابن قدامہ، حافظ ابن حجر، علامہ زکریا انصاری، مولانا عبدالعزیز فرہاروی حنفی، مولانا عبدالحی لکھنوی حنفی رحمھم اللہ نے رفع یدین کو متواتر قرار دیا ہے۔ علامہ سیوطی نے الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، ابوالفیض الکتانی نے نظم المتناثر من الحدیث المتواتر، اور علامہ مرتضیٰ زبیدی حنفی نے لقط اللآلی المتناثرة فی الاحادیث

المتواترة میں رفع یدین کی احادیث کو متواتر قرار دیا۔ضرورت محسوس ہوئی تو ان شاء اللہ بحوالہ ان کی عبارتیں ذکر کر دی جائیں گی۔

علامہ ابن جوزیؒ نے معرفة الحديث الناسخ من المنسوخ اور أخبار أهل الرسوخ في الفقة والتحديث بمقدار الناسخ والمنسوخ کے نام پر احادیث منسوخہ کو جمع کیا۔اسی طرح علامہ حازمیؒ نے الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الأخبار'' کے نام پر منسوخ روایات کو جمع کیا، مگر کسی نے بھی رفع یدین کو منسوخ روایات میں شمار نہیں کیا، بلکہ ابن جوزیؒ نے ''التحقیق'' میں، اور علامہ ابن دقیق العید نے ''الامام'' میں دعویٰ نسخ کی پر زور تردید کی ہے۔جس کی تفصیل نصب الرایہ (ص ۳۹۲، ۴۰۹ ج ۱) میں دیکھی جا سکتی ہے۔علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے التعلیق الممجد، علامہ محمد عابد سندھیؒ حنفی نے المواهب اللطيفه میں بھی دعویٰ نسخ کی پر زور تردید کی ہے۔

علاوہ ازیں ناسخ کے بارے میں علامہ زیلعی حنفی نے حافظ ابن جوزیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ من شرط الناسخ أن يكون أقوى من المنسوخ (نصب الرایہ: ص ۳۹۲ ج ۱) ''ناسخ کے لئے شرط ہے کہ وہ منسوخ سے زیادہ قوی ہو۔'' علامہ حازمیؒ نے بھی تصریح کی ہے کہ إن من شرط الناسخ أن يكون له مزية على المنسوخ من حيث الثبوت والصحة ''ناسخ کے لئے شرط ہے کہ اسے منسوخ پر ثبوت وصحت کے اعتبار سے برتری حاصل ہو۔'' اس اصول کے اعتبار سے بھی دیکھا جائے تو کیا ترکِ رفع یدین کی احادیث کو ثبوت وصحت کے اعتبار سے رفع یدین کی احادیث پر برتری حاصل ہے؟ کلا ثم کلا، ایک طرف صحیحین کی روایات، جو متواتر ہیں، اور دوسری طرف وہ روایات ہیں جو یا تو صحیح ہی نہیں یا ناسخ کی صریح دلیل نہیں۔مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں: کہ رفع یدین کی احادیث کے راوی ''جم غفیر'' ہیں اور ترکِ رفع یدین کے راوی ''قلیل'' ہیں اور ان میں بھی سوائے ابن مسعودؓ کی حدیث کے کوئی روایت صحیح نہیں۔ابن مسعودؓ اور ان کے تلامذہ سے ترکِ رفع یدین ثابت ہے۔اس لئے ہم رفع یدین کو ایسی سنت مؤکدہ میں شمار نہیں کرتے جس کے ترک پر ملامت کی جائے۔ألا أن ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم

أكثـر و أرجـح. ''مگراس کا آنحضرت ﷺ سے ثبوت اکثر اور راجح ہے۔'' (التعلیق المجد: ص ۸۹) لہٰذا جب رفع یدین کی احادیث متواتر اور راجح ہیں صحت وثبوت کے لحاظ سے، تو وہ منسوخ کیسے ہوئیں؟

حدیث ابن عمرؓ: حتی لقی اللہ

دعویٰ نسخ کے ابطال پر امام ابن دقیق العیدؒ نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ ابتداے نماز میں اور جب رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے رفع یدین کرتے تھے اور سجدہ میں رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ فما زالت تلك صلاته حتى لقي الله تعالىٰ. آپ کی ہمیشہ یہی نماز رہی حتی کہ آپ اللہ تعالیٰ سے جا ملے۔'' (نصب الرایہ: ص ۴۱۰ ج ۱) اسی روایت پر دیگر علماے احناف کی طرح جناب مفتی صاحب نے بھی جرح کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں دو راوی ضعیف ہیں: (۱) عصمہ بن محمد انصاری اور وہ کذاب ومتروک ہے۔ (۲) عبد الرحمٰن بن قریش کے بارے میں امام سلیمانیؒ نے حدیثیں گھڑنے کا اتہام عائد فرمایا۔'' مگر اس کے جواب میں شیخ العرب والعجم سید بدیع الدین شاہ صاحب راشدیؒ لکھتے ہیں کہ اس روایت کی سند میں عصمہ بن محمد اور راوی ہے جسے امام ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، اور اسے مستقیم الحدیث قرار دیا ہے۔ اگر یہ راوی کذاب ومتروک ہوتا تو جہابذہ علماء اس سے استدلال نہ کرتے، چنانچہ امام ابن دقیق العیدؒ کا استدلال کرنا، علامہ زیلعیؒ حنفی کا اس پر خاموشی اختیار کرنا، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کا التلخیص (ص ۲۱۸ ج ۱) میں ذکر کر کے اس پر جرح نہ کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں عصمہ بن محمد، جو کذاب ہے وہ نہیں ہو سکتا، بلکہ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ حنفی نے کہا ہے:

إن سكوته في التلخيص على حديث يدل على صحته أو حسنه.

(انہاء السکن: ص ۲۴)

کہ ''حافظ ابن حجرؒ کا التلخیص میں کسی روایت پر سکوت اس کی صحت یا حسن ہونے کی دلیل ہے۔''

اور یہی بات ایک دوسرے نامور حنفی عالم جناب مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم نے معارف السنن (ص ۳۸۴، ۳۸۵ ج ا) میں بھی کہی ہے۔ گویا ان حضرات کے اس اصول سے تو یہ روایت صحیح یا کم از کم حسن ہے، بلکہ اسی روایت سے امام بیہقیؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے اس اثر کی تردید کی ہے جسے عموماً احناف ترکِ رفع یدین کے بارے میں پیش کرتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ''الخلافیات'' کے حوالے سے لکھتے ہیں:

هذه تدل علی خطا الروایة التی عن مجاهد.

(الدرایة: ص ۱۵۳ ج ۱)

''یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ مجاہد کی روایت ابن عمرؓ سے جو ترکِ رفع یدین کے بارے میں ہے وہ غلط ہے۔''

ظاہر ہے کہ اگر اس میں راوی کذاب ہوتا، تو یہ حضرات اس روایت سے استدلال نہ کرتے، اور نہ ہی حافظ ابن حجر وغیرہ اس پر خاموشی سے گزر جاتے۔ رہا دوسرا راوی عبدالرحمٰن بن قریش تو گو امام سلیمانی نے اس کو متہم قرار دیا ہے، مگر خطیب بغدادی نے کہا ہے: في حديثه غرائب وأفراد ولم أسمع فيه إلاخيراً. (تاریخ بغداد: ص ۲۸۲ ج ۱۰) کہ ''اس کی احادیث میں غرائب وافراد حدیثیں ہیں میں نے اس کے بارے میں (اپنے شیوخ سے) سوائے بھلائی کے اور کچھ نہیں سنا۔'' محدث کا غرائب بیان کرنا اس کے ضعف کی دلیل نہیں بن سکتا۔ غالباً انھی غرائب کی بنا پر امام سلیمانیؒ نے اس پر جرح کی، مگر اہلِ علم کے ہاں وہ ہمیشہ بھلائی کے ساتھ یاد کئے جاتے تھے، جیسا کہ خطیب بغدادی نے کہا ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (جلاء العینین: ص ۱۲۸ ج ۱۲)

مزید برآں اس روایت میں غرابت بھی نہیں، کیوں کہ سنین کے حساب سے اور علمائے امت کی تصریحات سے ہم ثابت کر آئے ہیں کہ رفع یدین تواتر سے ثابت ہے اور آپ آخر عمر تک اس پر عمل کرتے رہے۔

مفتی صاحب کی نئی اپج

اس روایت کے بارے میں جناب مفتی صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ فما زالت

تلک صلاتہ حتی لقی اللہ کے جملہ کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق پہلے جملے" وکان لا یفعل ذلک فی السجود" کے ساتھ ہو، یعنی آپ سجود میں رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ آخر عمر شریف تک آپ کی یہی نماز ہی قرین قیاس بھی ہے، کیونکہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔" (البرّ: ص۳۴) گویا مفتی صاحب کہنا یہ چاہتے ہیں کہ اس روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے آخر عمر تک سجدہ میں رفع یدین نہیں کیا۔ رکوع کے وقت رفع یدین کے دوام کا یہاں بیان نہیں، مگر امام ابن دقیق العیدؒ علامہ زیلعیؒ، امام بیہقیؒ کے مقابلے میں مفتی صاحب کی یہ نئی اپج کون سن سکتا ہے؟ مفتی صاحب جس اثر کی بنیاد پر یہ تاویل کر رہے ہیں، اسی اثر کی تردید تو امام بیہقیؒ نے اس حدیث سے کی ہے۔

کیا ابن عمرؓ رفع الیدین نہیں کرتے تھے؟

مفتی صاحب نے اس سلسلے میں ابن ابی شیبہ کے حوالے سے بطریق مجاہد، ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ صرف پہلی بار رفع یدین کرتے تھے۔ (البرّ: ص۴۰) اسی طرح (ص۳۰) پر بحوالہ موطا امام محمدؒ، عبدالعزیز بن حکیم سے بھی یہی اثر نقل کیا ہے، مگر یہ دونوں طریق ضعیف اور نا قابلِ اعتبار ہیں۔

۱۔ پہلے اثر کا دارومدار ابوبکرؒ بن عیاش پر ہے گو وہ ثقہ تھے مگر آخری عمر میں حافظہ کی خرابی کی بنا پر اختلاط کا عارضہ ہو گیا تھا۔ ابن العجمیؒ نے ان کا ذکر الاغتباط بمعرفۃ من رمی بالاختلاط میں کیا ہے۔ امام بخاریؒ نے بھی فرمایا ہے، آخری عمر میں ان کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔ امام بیہقیؒ نے المعرفۃ میں تصریح کی ہے کہ ابوبکرؒ پہلے حصین عن ابراہیم کے طریق سے ابن مسعودؓ کا اثر بیان کرتے تھے۔ آخر عمر میں اختلاط کی بنا پر حصین عن مجاہد عن ابن عمر کہنے لگے۔ دراصل حصین کی روایت میں اختلاف ہے۔ امام سفیان ثوریؒ اور امام ابن عیینہؒ حصین سے بواسطہ ابراہیمؒ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا اثر نقل کرتے ہیں (کتاب الحجۃ لمحمد بن الحسن: ص۹۷ ج۱، موطا امام محمد: ص۹۰، عبد الرزاق: ص۷۱ ج۲) اور ھشیم، حصین سے ابراہیم کا اثر بیان کرتے ہیں اور امام احمدؒ

نے فرمایا ہے کہ هشیم اعلم بحدیث حصین (العلل لاحمد: ص ۱۱۷ ج ۱) لہٰذا سفیان ثوریؒ اور ابن عیینہؒ جو حفظ وضبط میں ابو بکرؒ سے بہت بلند درجے پر ہیں۔ انھی کی روایت راجح اور ابو بکرؒ کی روایت مرجوح ہوگی۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے اس حقیقت کا یوں اعتراف کیا ہے:

أبو بكر بن عياش متكلم فيه لا توازي روايته رواية غيره من الثقات. (التعلیق الممجد: ص ۹۱)

کہ "ابو بکرؒ بن عیاش متکلم فیہ ہے۔ اور یہ روایت دوسرے ثقات کی روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔"

امام حاکمؒ نے بھی یہی بات کہی ہے۔ (البدر المنیر) اور امام ابن معینؒ فرماتے ہیں:

حديث أبي بكر عن حصين إنما هو توهم منه لا أصل له.

(جزء رفع الیدین: ص ۵۶)

کہ "ابو بکرؒ کی حصینؒ سے یہ روایت وہم ہے اس کی کوئی اصل نہیں۔" اس کے برعکس سالمؒ، نافعؒ، طاوسؒ، ابوالزبیرؒ، محاربؒ بن دثار، ابن عمرؓ سے رفع یدین کرنا بیان کرتے ہیں، بلکہ نافعؒ کا بیان ہے کہ ابن عمرؓ جب کسی کو دیکھتے کہ وہ رفع یدین نہیں کرتا، تو اسے کنکریاں مارتے۔ (جزء رفع الیدین: ص ۵۳، مسند حمیدی: ص ۲۷۷ ج ۲، دارقطنی: ص ۲۸۹ ج ۱، مسائل امام احمد وغیرہ) لہٰذا ابو بکرؒ کی اس روایت کے مقابلے میں بھی ترجیح جماعت کی روایت کو ہونی چاہیے۔ علاوہ ازیں ابن عمرؓ سے رفع یدین نہ کرنے کی یہ روایت مجاہدؒ بیان کرتے ہیں، حالانکہ خود مجاہدؒ رفع یدین کرتے تھے۔ (جزء رفع الیدین: ص ۱۷۸، ۱۳۸، المعرفۃ للبیہقی، المحلی: ص ۷۹۔۸۰ ج ۴، التمہید ص ۲۱۸ ج ۹ وغیرہ) اگر امام مجاہدؒ کے ہاں ابن عمرؓ کا رفع یدین نہ کرنے کا یہ اثر صحیح ہوتا تو وہ اس کی مخالفت نہ کرتے۔ یہ اس بات کا قرینہ قویہ ہے کہ مجاہدؒ کے نزدیک یہ اثر صحیح نہیں یہ محض ابو بکرؒ بن عیاش کے اختلاط کا نتیجہ ہے، جیسا کہ امام بیہقیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے۔

۲۔ رہا موطا کے طریق سے ابن عمرؓ کا اثر تو وہ بھی صحیح نہیں۔ اولاً اس کا مدار محمد بن ابان

بن صالح پر ہے، جو امام محمدؒ کے استاد ہیں اور ضعیف ہیں، جیسا کہ امام ابن معینؒ اور امام ابوداودؒ نے کہا ہے۔ امام نسائیؒ نے اسے لیس بثقة کہا ہے۔ اسی طرح امام بخاریؒ، امام احمدؒ، امام ابوحاتمؒ نے بھی اس کی تضعیف کی ہے۔ ابن معین سے یہ قول بھی منقول ہے کہ وہ لیس بشیء ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ "حدیثوں میں اس کے بکثرت اوہام ہیں۔"

(المجروحین ص ۲۶۰ ج ۲، لسان: ص ۳۱ ج ۵، تعجیل المنفعہ: ص ۳۵۷)

ثانیاً: خود امام محمدؒ بن حسن شیبانی ضعیف ہیں۔ امام ابن عدی فرماتے ہیں: اسے حدیث سے واقفیت نہ تھی، اہل الحدیث اس کی روایات سے مستغنی ہیں۔ امام ابن معینؒ نے اسے لیس بشيء، لا یکتب حدیثه، کذاب کے الفاظ سے سخت ترین جرح کی ہے۔ اسد بن عمرو نے بھی کذاب کہا ہے۔ امام نسائی نے بھی اسے ضعیف قرار دیا ہے، ،حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ نسائیؒ وغیرہ نے حافظہ کی بنا پر اس کی تضعیف کی ہے۔ علم وفقہ میں وہ بحر تھے۔ مالکؒ کی روایات میں قوی ہیں۔ (میزان، لسان، تاریخ بغداد وغیرہ) گویا علامہ ذہبیؒ کے نزدیک ان کی انھی روایات پر اعتماد ہے۔ جو بواسطہ امام مالکؒ ہیں۔ باقی روایات میں ضعیف ہیں، لہٰذا موطا محمدؒ کی یہ روایت بھی اس قابل نہیں کہ اس پر اعتماد کیا جائے یا اسے بطورِ استشہاد ہی پیش کیا جا سکے، کیوں کہ اس کے راویوں پر کذاب، لیس بثقة جیسے سخت ترین الفاظ سے جرح کی گئی ہے۔

اس ضروری تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ترکِ رفع یدین صحیح سند سے قطعاً ثابت نہیں، بلکہ ان کے ثقہ تلامذہ مثل نافعؒ و سالمؒ وغیرہ کے، ان سے رفع یدین نقل کرتے ہیں، بلکہ رفع یدین نہ کرنے والوں کو وہ کنکریاں مارا کرتے تھے۔ اور فرمایا کرتے تھے:

لكل شيء زينة وزينة الصلوة رفع الأيدي عند الافتتاح وحين تريد أن تركع وحين ترفع. (التمهيد: ص ۲۲۵ ج ۹)

"ہر چیز کی زینت ہوتی ہے نماز کی زینت ابتدا میں رکوع کو جاتے اور اٹھتے

ہوئے رفع یدین کرنا ہے۔''

لہٰذا ان سے عدمِ رفع یدین نقل کرنا محض غلط اور ان کی معروف روایات کے مخالف ہے، جو قابل اعتبار نہیں۔

رفع یدین نماز کی زینت ہے

رفع یدین نماز کی زینت ہے یہ بات تنہا حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ہی نہیں فرمائی، بلکہ یہی قول حضرت سعید بن جبیرؒ اور نعمانؒ بن ابی عیاش کا ہے۔(جزء رفع الیدین: ص ۱۰۸۔۱۳۵، التلخیص: ص ۲۲۰ ج ۱، التمہید: ص ۲۲۵ ج ۹) حضرت ابوقلابہؒ اسے اللہ تعالیٰ کی تعظیم قرار دیتے ہیں۔(الحلیۃ: ص ۲۸۱ ج ۲) امام احمدؒ بن حنبل بھی فرماتے ہیں کہ رفع یدین نماز کی زینت ہے۔(مناقب احمد لابن الجوزی: ص ۱۱۹)

جناب مفتی صاحب رفع یدین کا ''فلسفہ'' بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''رفع یدین دراصل اللہ تعالیٰ کی اس بڑائی کا اشارہ کی صورت میں اظہار ہے۔شروع میں اللہ کی عظمت و کبریائی مسلمانوں کے دلوں میں راسخ و پختہ کرنے کے لئے رکوع میں ہاتھ اٹھایا جاتا تھا۔جب دیکھا گیا کہ بحمدہ تعالیٰ مسلمانوں کے دلوں میں اللہ تعالیٰ کی بڑائی راسخ اور جاگزیں ہو چکی ہے، تو پہلی تکبیر کے وقت تو رفع یدین کو باقی رکھا گیا، کیونکہ وہ فرض ہے اور اسی سے نماز کی ابتدا ہوتی ہے اور مناسب ہے کہ جب زبان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی بڑائی کا اظہار ہو تو ساتھ ہی اشارے سے بھی ہو۔اس کے بعد نماز شروع ہو چکی، بندہ اپنے خداوند قدوس سے ہم کلام ہو گیا۔اب آخر تک سکون ہی مناسب ہے۔بار بار ہاتھ اٹھانا یکسوئی، اپنے خالق و مالک کی طرف کمال توجہ اور اس سے پر سکون مناجات کے منافی ہے اس لئے رکوع کے وقت رفع یدین کو منسوخ و ممنوع فرما دیا گیا۔'' (البر: ص ۴۴)

جناب مفتی صاحب نے یہاں دو حقیقتوں کا اعتراف کیا: (۱) رفع یدین اللہ تعالیٰ کی تعظیم و کبریائی کا اظہار ہے۔(۲) پہلے ہی تعظیم کا اظہار ہوتا تھا، لیکن فرماتے ہیں کہ جب

اللہ تعالیٰ کی تعظیم راسخ ہوگئی تو رفع یدین سے منع کر دیا گیا، کیونکہ یہ سکون و یکسوئی کے منافی ہے، مگر سوال یہ ہے کہ اس ممانعت کی دلیل کیا ہے؟ اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ فرمایا ہم اس کی حقیقت پہلے واضح کر آئے ہیں۔ اگر رفع یدین سکون و یکسوئی کے منافی ہوتا تو ﴿ قد أفلح المؤمنون ○ الذین هم فی صلاتهم خاشعون ○ ﴾ کے فرمان باری تعالیٰ کے بعد اس کی گنجائش نہ رہتی، مگر آپ پڑھ آئے ہیں کہ رفع یدین تو آنحضرت ﷺ انتقال سے پانچ چھ ماہ پہلے تک کرتے رہے، لہٰذا نسخ محض دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔

یہ بات بھی عجیب کہی کہ جب عظمت مسلمانوں کے دلوں میں راسخ ہوگئی تو پہلی رفع یدین کو باقی رکھا، باقی سے منع فرما دیا۔ سوال یہ ہے کہ عظمتِ الٰہی راسخ ہو جانے کے بعد پہلی بار رفع یدین کو بھی کیوں باقی رکھا؟ مطلوب حاصل ہو جانے پر رکوع کے رفع یدین کی ضرورت نہیں رہی، تو تکبیر تحریمہ کے وقت اس کی ضرورت کیسے باقی رہی؟ اسی اصول پر تو عیدین اور وتروں میں بھی رفع یدین نہیں کرنا چاہیے وہاں آخر کس دلیل کی بنا پر استثنا کی گئی ہے؟ امر واقع تو یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی عظمت و کبریائی مطلوب و مقصود ہے اور اس عظمت کا اظہار و اعلان ہوتے رہنا چاہیے۔ حضرت امام شافعیؒ سے پوچھا گیا کہ رفع یدین کا مقصد کیا ہے، انھوں نے فرمایا:

مثل معنى رفعهما عند الافتتاح تعظيماً لله وسنة متبعة يرجى ثواب الله عز وجل. (بیہقی: ص ۸۲ ج ۲)

اس کا مقصد وہی ہے جو ابتدا میں ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا اظہار ہے۔ سنت متبع ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ سے ثواب کی امید ہے، لہٰذا جب رفع یدین کا مقصد اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے، جیسا کہ خود مفتی صاحب نے اعتراف کیا ہے تو اس کا اظہار رکوع کے وقت بھی سنت کے مطابق ہونا چاہیے۔ بیت اللہ کے طواف میں ''رمل'' کا حکم ایک سبب اور علت کی بنا پر تھا، کہ کفار یہ نہ سمجھیں مسلمان کمزور ہو گئے ہیں، مگر یہ علت ختم ہو جانے کے باوجود اس کا حکم باقی ہے۔ تو عظمتِ الٰہی راسخ ہو جانے کے بعد رفع یدین سے کیوں روک دیا گیا؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی تو اصل مقصد ہے۔ پھر عظمتِ الٰہی کے رسوخ کا یہ ''فلسفہ''

صحابہ کرامؓ سے منقول ہے یا آنحضرت ﷺ سے منقول ہے؟ مانا کہ صحابہ ؓ کے دل میں عظمت و کبریائی کو راسخ کرنے کے لئے رفع یدین کروایا گیا، مگر **معاذ اللہ ثم معاذ اللہ** کیا سید الانبیاء حضرت محمد رسول اللہ ﷺ بھی اللہ تعالیٰ کی کبریائی کے تصور میں راسخ اور پختہ نہ تھے؟ کہ پہلے آپ رفع یدین کرتے رہے۔ جب کبریائی و عظمت راسخ ہوگئی تو رفع یدین چھوڑ دیا۔ بتلایئے اس سے بڑھ کر آنحضرت ﷺ کی اور کیا توہین ہوگی؟

حضرت وائلؓ کی حدیث پر اعتراض کا جواب

حضرت وائل کی حدیث کا ذکر پہلے گزر چکا ہے جس سے روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ رفع یدین آنحضرت ﷺ نے عمر کے آخری حصے میں بھی کیا، اس کے جواب میں جناب مفتی صاحب لکھتے ہیں:

> ''ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت وائلؓ اعرابی، دیہات کے رہنے والے تھے۔ انھوں نے اس سے پہلے کبھی بھی حضور ﷺ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی۔ کیا وہ عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے ساتھیوں سے زیادہ علم رکھتے تھے؟ جو کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین کی۔'' الخ

(البر: ص ۱۱)

مگر جناب ابراہیم نخعیؒ کی یہ بات امر واقع کے بالکل برعکس ہے۔

۱۔ حضرت وائلؓ اعرابی نہیں، بلکہ یمن کے بادشاہ کے بیٹے تھے۔ تخت نشین تھے۔ آنحضرت ﷺ کی بعثت کا علم ہوا تو تاج و تخت چھوڑ کر آپ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے، آپ نے چادر بچھا کر اس پر بیٹھنے کا حکم فرمایا، اور وائلؓ اور ان کی اولاد کے لئے خیر و برکت کی دعا فرمائی۔ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی ابراہیمؒ کے اس قول کے جواب میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے کہا ہے:

> الأولى أن يؤخذ بقول وائل لأنه صحابي جليل فكيف يرد حديثه بقول رجل ممن هو دونه. (التعلیق الممجد: ص ۹۱)

> ''بہتر یہ ہے وائلؓ کے قول کو لیا جائے، کیونکہ وہ جلیل القدر صحابی ہیں۔

پس ان کی حدیث کو کسی شخص کے کہنے پر کیسے رد کیا جا سکتا ہے جو ان سے کم تر درجے کا ہے۔"

۲۔ حضرت وائل نے ایک بار ہی نہیں دوسری بار جب حاضر ہوئے تب بھی رفع یدین کرتے دیکھا۔

۳۔ حضرت وائل رفع یدین کی حدیث بیان کرنے میں منفرد نہیں بلکہ دوسرے جلیل القدر صحابہ کرام ؓ بھی اس کو بیان کرتے ہیں۔

۴۔ احناف خود آخری تشہد میں پاؤں پر بیٹھنے کی دلیل میں حضرت وائل کی حدیث بیان کرتے ہیں، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

وجلس في الأخيرة كما جلس في الأولى لما روينا من حديث وائل وعائشة. (ہدایہ مع فتح القدیر: ص ۲۲۲ ج ۱)

احناف کے نزدیک رفع یدین کانوں تک کرنا راجح ہے اسی کے بارے میں صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ولنا رواية وائل وبراء. (ہدایہ مع الفتح: ص ۱۹۸ ج ۱)

علامہ طحاوی ؒ کی عبارت بھی پہلے اسی سلسلے میں گزر چکی ہے، بلکہ سجدہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

روى أن وائل بن حجر وصف صلوة رسول الله ﷺ فسجد وأدعم على راحتيه ورفع عجيزته.

مگر علامہ زیلعی ؒ فرماتے ہیں: غريب من حديث وائل کہ "یہ حضرت وائل ؓ کے طریق سے غریب ہے۔" یعنی اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ابو یعلیٰ میں یہ حضرت براء بن عازب سے مروی ہے۔ (نصب الرایہ: ص ۳۸۰ ج ۱) اسی طرح صاحب ہدایہ نے سجدے کے بارے میں ہی ذکر کیا ہے:

روى أن النبي ﷺ لما سجد وضع وجهه بين كفيه ويديه حذاء اذنيه.

مگر یہ تفصیل بھی تو حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہی میں ہے، جیسا کہ علامہ زیلعی نے نصب الرایہ (ص ۳۸۱ ج ۱) میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔ مقامِ غور ہے کہ نماز ہی کے درج بالا مسائل میں یہ حضرات حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، مگر کس قدر افسوس کی بات ہے انھی روایات کا بقیہ حصہ جو رفع یدین سے متعلق ہے وہاں حضرت وائل رضی اللہ عنہ اعرابی دیہاتی اور مسائل کو نہ سمجھنے والے بن جاتے ہیں۔ تلک إذاً قسمة ضیزی.

۵۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ رکوع میں تطبیق، یعنی دونوں ہاتھوں کو ملا کر گھٹنوں کے مابین رکھنے کے قائل تھے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ علامہ طحاوی رحمہ اللہ اور دیگر احناف اس کا اہتمام نہیں کرتے؟؟ کیا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پہلی صف میں نماز نہیں پڑھتے تھے کہ انھیں نسخ کا علم نہیں ہوا؟ کہیں یہ معاملہ تو نہیں کہ جیسے تطبیق پہلے تھی بعد میں منسوخ ہوگئی۔ اسی طرح پہلے عدم رفع یدین تھا بعد میں رفع یدین کرنے لگے کہ اسی میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تعظیم ہے۔ حضرت وائل رضی اللہ عنہ اور مالک رضی اللہ عنہ بن حویرث کی احادیث سے آخری عمر میں بھی رفع یدین کا ثبوت ملتا ہے۔ ''کما مر'' اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نسخ کے قائل نہ ہوں کہ جو عمل بھی ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو۔ اس کا اہتمام کرنا چاہیے۔

فتدبر و لا تستعجل

رفع یدین پر مواظبت کا ایک اور ثبوت

حضرت مالک رضی اللہ عنہ اور حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی احادیث کے علاوہ حضرت ابوحمید ساعدی رضی اللہ عنہ کی روایت بھی اس مسئلے میں معروف ہے۔ اسی روایت میں یہ الفاظ ہیں: ثم سجد فأمكن أنفه وجبهته الأرض. (ترمذی۔ ابوداود) اور اسی مسئلے کے بارے میں صاحبِ ہدایہ نے لکھا ہے:

روی عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم أنه واظب على السجود على الجبهة والأنف.

علامہ زیلعی نے اسی روایت کے بارے میں کہا ہے اس سے مراد حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ ساعدی کی روایت ہے۔ (نصب الرایہ: ص ۳۸۲ ج ۱)

ظاہر ہے حضرت ابوحمیدؓ نے یہ عمل آنحضرت ﷺ کے بعد صحابہؓ کی جماعت کے سامنے کر کے دکھایا۔ اور ان تمام نے ان کی تائید کی۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ آنحضرت نے رفع یدین ہمیشہ کیا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے تو صاف صاف لکھ دیا ہے:

إن أبا حميد وصف صلاته التي واظب عليها رسول الله ﷺ.

(الدرایۃ: ص ۱۵۷ ج ۱)

کہ ''ابوحمید نے آنحضرت ﷺ کی اس نماز کو بیان کیا ہے جس پر آپ نے مواظبت فرمائی ہے، لہٰذا جب امر واقع یہی ہے تو نسخ کہاں اور کیسے؟ حضرت وائلؓ تنہا یہ عمل بیان کرنے والے نہیں، جیسا کہ ابراہیمؒ نخعی نے عجلت میں کہہ دیا ہے۔

حدیث عبداللہ بن مسعودؓ پر ایک نظر

اب آیئے ایک نظر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت پر بھی ڈال لیجیے۔ جس کی بنیاد پر ابراہیم نخعیؒ نے حضرت وائلؓ کے بارے میں کہہ دیا ہے کہ وہ تو اعرابی تھے، مگر پہلے ذرا حضرت مفتی صاحب کے اسلوب کو بھی دیکھ لیجیے۔ فرماتے ہیں:

''(نمبر ۱۷) امام ابویعلیٰ حضرت علقمہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: ألا أصلي بكم صلوة رسول الله ﷺ فصلي ولم يرفع يده إلا مرة.

(ابویعلیٰ: ص ۳۶، ۳۷ ج ۵، البر: ص ۲۳)

اس کے متصل (ص ۲۴) میں حدیث نمبر (۲۰) کا ذکر یوں کرتے ہیں:

امام ابویعلیٰ اپنی سند سے علقمہ والی حدیث روایت کرتے ہیں، انھوں نے فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ ألا أصلي بكم صلوة رسول الله ﷺ قال فصلي بهم فلم يرفع يده إلا مرة. (مسند ابویعلیٰ: ص ۱۳۸ ج ۵)

لیکن ابویعلیٰ کے صفحہ کا یہ نمبر غلط ہے۔ ابویعلیٰ (ص ۳۶ ج ۵) میں یہ حدیث ہے۔ نقل حوالے میں ایسی غلطی سرزد ہو ہی جایا کرتی ہے۔ اس کے بعد حدیث نمبر (۴۱) یوں نقل کرتے ہیں:

''امام ابو یعلی ایک دوسری سند سے بھی اسی حدیث کو آگے چل کر روایت کرتے ہیں اس میں یدہ کی بجائے یدیہ ہے۔''

(مسند ابو یعلی: ص ۱۳۸ ج ۵، البر: ص ۲۴)

مفتی صاحب کی ہوشیاری

غور فرمایئے! محض نمبر بڑھانے کے لئے حضرت مفتی صاحب نے کتنی ہوشیاری کا ثبوت دیا ہے اور ناخواندہ مستفتی کو کس طرح تسلی دی کہ ہمارے پاس اتنی حدیثیں ہیں، جب کہ امرِ واقع یہ ہے کہ حدیث نمبر (۱۷) اور حدیث نمبر (۲۰) صرف ایک ہی حدیث ہے اور ایک ہی سند و متن سے مروی ہے، دو علیحدہ حدیثیں نہیں، جیسا کہ مفتی صاحب نے نمبر بڑھا کر انھیں دو علیحدہ حدیثیں بنا دیا ہے۔ دونوں کے الفاظ جو مفتی صاحب نے نقل کئے، وہ بھی ایک ہی ہیں۔ اسی طرح حدیث نمبر (۲۱) وہی پہلی حدیث ہے۔ مفتی صاحب پر تعجب ہے کہ لکھتے ہیں۔ ''امام ابو یعلیٰ ایک دوسری سند سے بھی اس حدیث کو روایت کرتے ہیں۔'' حالانکہ دوسری جگہ (مسند ابو یعلیٰ: ص ۱۳۸ ج ۵) میں یہی روایت أبو خيثمة حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمه. کی سند سے ہے۔ فرق صرف یہ ہے امام ابو یعلیٰ نے پہلے (ص ۳۶ ج ۵) اپنے استاد زہیر بن حرب کا نام لیا ہے۔ اور دوسری جگہ (ص ۱۳۸ ج ۵) پر اس کی کنیت ''ابو خیثمہ'' بیان کی، مگر حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں کہ ''امام ابو یعلیٰ ایک دوسری سند'' سے بھی روایت کرتے ہیں۔ إنا لله وإنا إليه راجعون.

اب آپ ہی بتلائیں کہ جناب مفتی صاحب کی اس تحریر کو تجاہلِ عارفانہ پر محمول کریں، یا رجال واسناد کے علم سے بے خبر کہیں ❶ یا اپنے سادہ لوح مستفتی کی جھوٹی تسلی کے

---

❶ رجال سے بے خبری کا عالم یہ ہے کہ لکھتے ہیں: ''امام اشعث، حضرت شعبیؒ سے روایت کرتے ہیں۔'' (البر: ص ۱۸) حالانکہ یہ ''امام اشعث'' اشعث بن سوار الکندی الکوفی ہے۔ جسے امام احمد بن حنبلؒ، امام ابوداودؒ، امام نسائیؒ، امام ابو زرعہؒ، امام دارقطنیؒ، امام ابن حبانؒ، امام العجلیؒ، امام ابن ابی شیبہؒ، امام بندارؒ، امام ابن سعدؒ وغیرہ <=

لئے ایک چال خیال کریں ۔ جو بھی ہے بہر حال غلط ہے۔ جسے مفتی صاحب نے تین حدیثیں بنا دیا۔ اسی طرح ''البر (ص ۱۷) پر حدیث نمبر (۲) المصنف لابن ابی شیبہ کے حوالے سے، البر (ص ۲۷) پر حدیث نمبر (۲۲) ابو داود کے حوالے سے، اور البر (ص ۳۶) پر حدیث نمبر (۳۷) طحاوی کے حوالے سے جو روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نقل کی گئی وہ بھی حقیقتاً ایک ہی حدیث ہے اور وہ تینوں سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن ابن مسعود کی سند سے مروی ہیں۔ یہی سند مختلف ہے جس کی بنا پر محدثین کی ایک اصطلاح کے مطابق مفتی صاحب نے اس حدیث کو تین حدیثیں بنا دیا، لیکن کیا ایک مفتی اور فقیہ کے نزدیک بھی کسی مسئلے کے اثبات واستنباط کے لئے یہ تین حدیثیں ہیں؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو مفتی صاحب کے لئے یہ اسلوب کس حد تک درست ہے؟ خلاصہ کلام یہ کہ درحقیقت یہ ایک ہی حدیث ہے۔ سند کے مرکزی راوی ایک ہیں۔ متن کے الفاظ بھی تقریباً ایک جیسے ہیں، جسے مفتی صاحب نے چھ

=> نے ضعیف کہا ہے۔ امام مسلمؒ نے اس سے صرف متابعتاً روایت لی ہے اور امام ابن معینؒ نے ایک بار ضعیف اور دوسری بار ثقہ کہا ہے، تہذیب (ص ۳۵۳، ۳۵۴ ج ا) میزان (ص ۲۶۴ ج ا) وغیرہ۔ حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ بھی تقریب التہذیب (ص ۳۷) میں یہ ہے، کہ وہ ''ضعیف'' ہے، مگر یہ حضرت مفتی صاحب کے ''امام اشعث'' ہیں۔ اسی طرح ایک اور مقام پر لکھتے ہیں: '' جابر، اسود اور علقمہ کے بارے میں فرماتے ہیں۔'' (البر: ص ۲۱) حالانکہ جابر یہاں جابر بن یزید جعفی معروف ضعیف، بلکہ کذاب راوی ہے، حتی کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کے بارے میں کہا ہے۔ ما رأیت أکذب من جابر. کہ ''میں نے جابر سے بڑا جھوٹا کسی کو نہیں دیکھا۔'' یہ سبائی رافضی تھا اور صحابہ کرامؓ کو گالیاں دیا کرتا تھا۔ حضرت علیؓ کی رجعت کا قائل تھا۔ سعید بن جبیرؒ، جوزجانیؒ، زائدہؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ وہ جھوٹا اور کذاب ہے۔ (میزان: ص ۳۸۰، ۳۸۱ ج ا، تہذیب: ص ۴۱، ۴۲ ج ۲) امام شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ نے گو اس کی توثیق کی ہے، مگر اہل علم نے ان سے اتفاق نہیں کیا، اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ تقریب (ص ۵۳) حضرت امام ابوحنیفہؒ کی شدید جرح کے بعد کم از کم حنفی حضرات کو تو جابر کی روایات پیش نہیں کرنی چاہییں، مگر دیکھا آپ نے کہ حضرت مفتی صاحب دعویٰ تقلید کے باوجود جابر کی روایت کو پیش کرتے ہیں۔ فوا أسفا!

حدیثیں بنادیا ہے۔

اب دیکھئے کیا ابن مسعود کی یہ حدیث حسن یا صحیح ہے یا نہیں؟ بلاشبہ امام ترمذیؒ نے اسے حسن کہا ہے اور ابن حزمؒ نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ ان کے علاوہ متقدمین محدثینؒ میں سے کسی ایک محدث سے بالصراحت اس حدیث کی تحسین یا تصحیح منقول نہیں۔ ومن ادعی خلاف ذلک فعلیه البیان بالبرهان.

تنہا امام ترمذیؒ کی تحسین کے بارے میں اہل علم کے ہاں یہ جملہ معروف ہے، لا تغتر بتحسین الترمذی کہ "امام ترمذی کی تحسین سے دھوکہ نہ کھاؤ۔" حافظ ابن حزمؒ نے اس کو صحیح کہا ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں اگر ابن مسعودؓ کی حدیث نہ ہوتی تو ہم رفع یدین کو واجب قرار دیتے۔ اسی حدیث کی بنا پر تو ہم رفع یدین کو سنت کہتے ہیں۔ (المحلی ص ۸۸ ج ۴) مگر افسوس کہ کچھ حضرات ان کا سہارا لے کر اس حدیث سے نسخ رفع یدین پر استدلال کر کے پھولے نہیں سماتے۔ ان کے برعکس ائمہ محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ علامہ ابن عبد البرؒ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت براءؓ بن عازب رضی اللہ عنہما کی حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

هذان حدیثان معلولان عند أهل العلم بالحدیث.

(التمہید: ص ۲۱۵ ج ۹)

کہ "یہ دونوں حدیثیں، حدیث کا علم رکھنے والوں کے نزدیک معلول ہیں۔"

بلکہ علامہ نوویؒ نے الخلاصۃ میں کہا ہے: اتفقوا علی تضعیف هذا الحدیث. کہ "محدثین اس حدیث کے ضعف پر متفق ہیں۔" چنانچہ محدثین کرام میں امام احمدؒ، امام ابو حاتمؒ، امام بخاریؒ، امام ابن حبانؒ، امام محمد بن نصر مروزیؒ، امام ابو داودؒ، امام دارقطنیؒ، امام بیہقیؒ، امام ابن القطانؒ، امام بزارؒ، امام حاکمؒ، امام یحییٰ بن آدم رحمہم اللہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔ ضرورت محسوس ہوئی تو ان تمام محدثین کا کلام بحوالہ ذکر کر دیا جائے گا۔ ان شاء اللہ، بلکہ امام محمدؒ بن وضاح اندلسی فرماتے ہیں:

الأحادیث التی تروی عن النبی ﷺ فی رفع الیدین ثم لا

یعود ضعیفة کلها. (التمہید: ص۲۲۱ ج۹)

کہ ''وہ احادیث جن میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پہلی بار رفع الیدین کیا پھر نہیں کیا، سب کی سب ضعیف ہیں۔''

ان اکابر محدثین کے علاوہ امام نوویؒ، ابن الملقنؒ، ابن عبدالربؒ، حافظ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن حجرؒ وغیرہ ایسے اعیان نے بھی اس کی تضعیف بیان کی ہے۔ جس کی تفصیل جلاء العینین، التحقیق الراسخ، مرعاۃ المفاتیح، ابکار المنن وغیرہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ جناب مفتی صاحب اگر اس سلسلے میں کچھ فرماتے تو ہم بھی اپنی معروضات پیش کر دیتے، اس لئے مزید تفصیل کی ہم ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ امام احمدؒ اور امام بخاریؒ کا نام اور کلام بہر حال اہل علم اور عامی آدمی کی بھی تسلی و تشفی کے لئے کافی ہے۔

حدیث براءؓ بن عازب پر ایک نظر

حضرت مفتی صاحب نے البر میں پہلی حدیث یہی حضرت براءؓ سے مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے نقل کی ہے کہ نبی کریم ﷺ جب نماز شروع کرتے تو رفع یدین کرتے، پھر نہیں اٹھاتے تھے، یہاں تک کہ نماز سے فارغ ہو جاتے۔ (البر: ص۱۲) اور یہی روایت البر (ص ۲۷) پر سنن دارقطنی کے حوالے سے حدیث نمبر (۱۹) کے طور پر پیش کی۔ اور البر (ص ۳۵) پر سنن ابی داود کے حوالے سے حدیث نمبر (۲۳) کے طور پر اور البر (ص ۳۵) پر طحاوی کے حوالے سے حدیث نمبر (۳۴) کے طور پر پیش کی ہے اور پھر امام طحاویؒ کے استاذ مختلف ہونے کی بنا پر اسے حدیث نمبر (۳۵) حدیث نمبر (۳۶) بھی قرار دیا۔ اسی طرح (البر: ص۴۴) پر بیہقی کے حوالے سے اسے حدیث نمبر (۴۴) کے طور پر ذکر کیا ہے۔

بہر حال یہ حضرت مفتی صاحب کی ایک ضرورت اور چال ہے اور ہم انھیں اس کے لئے مجبور سمجھتے ہیں، جیسا کہ پہلے ہم عرض کر چکے ہیں۔

مگر محدثینؒ کے نزدیک یہ حدیث بھی ضعیف اور ناقابل اعتبار ہے۔ امام ابن عیینہ، امام احمد، امام یحییٰ، امام شافعی، امام دارمی، امام حمیدی، امام بخاری، امام ابوداود، امام بزار، امام دارقطنی، امام بیہقی، امام ابن حبان، امام ابن ابی حاتم رحمہم اللہ نے اس حدیث کا ضعیف

ہونا بیان کیا ہے۔ تعجب حضرت مفتی صاحب کی دیانت پر ہے کہ جناب روایت تو سنن ابی داود اور سنن دارقطنی کے حوالے سے بیان کرتے ہیں، مگر ان دونوں حضرات نے جو ساتھ ہی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اس کا ذکر نہیں کرتے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

امام محمدؒ بن وضاح کا بیان آپ پہلے پڑھ آئے ہیں کہ ترکِ رفع یدین کی کوئی مرفوع روایت صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ تو فرماتے ہیں کہ حفاظِ حدیث کا اتفاق ہے کہ حضرت براءؓ کی حدیث میں **لم یعد** کا لفظ مدرج ہے صحیح نہیں۔ (التلخیص: ص ۲۲۱ ج ۱)

علامہ ابن الملقنؒ نے بھی البدر المنیر میں کہا ہے کہ **ھو حدیث ضعیف باتفاق الحفاظ** کہ یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہے، پھر ان محدثین کے نام ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> **وھؤلاء ارکان الحدیث وأئمة الاسلام واما المتاخرون الذین ضعفوہ فاکثر من ان یحصی کابن عبد البر والبیھقی وابن الجوزی وغیرھم.**

> ''یہ حضرات حدیث کے ارکان اور ائمہ اسلام ہیں۔ اور متأخرین جنھوں نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے ان کا شمار گنتی سے باہر ہے، مثلاً: امام ابن عبدالبرؒ، امام بیہقیؒ، امام ابن الجوزیؒ وغیرہ۔''

بتلائیے ان ائمہ اسلام اور ارکان حدیث کی بادلیل بات کو تسلیم کریں یا صرف مفتی صاحب کے کہہ دینے سے اسے صحیح یا قابل اعتبار سمجھ لیں؟

ازالۂ شبہ

حضرت مفتی صاحب نے اسی عنوان کے تحت ذکر کیا ہے کہ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ **ثم لا یعود** کہ ''پھر دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔'' کے الفاظ، یزیدؒ بن ابی زیاد نے کوفہ میں یہ جملہ بڑھا دیا تھا۔ سفیان ثوری، زہیر، ہشیمؒ وغیرہ جو یزیدؒ کے ابتدائی شاگرد ہیں وہ یہ جملہ ذکر نہیں کرتے۔ مفتی صاحب لکھتے ہیں کہ امام بیہقیؒ کی توجہ اس طرف نہیں گئی کہ یہ جملہ تو ہشیم اور شریک وغیرہ نے بھی یزید سے بیان کیا ہے، جیسا کہ امام ابن عدیؒ نے

الکامل (ص ۲۷۳۰ ج ۷) میں کہا ہے، لہٰذا الحمد للہ امام بیہقی کا اعتراض رفع ہو گیا۔''
(البر: ص ۴۴ ج ۴۵)

مگر گزارش ہے کہ یہ اعتراض تنہا امام بیہقیؒ نے نہیں کیا، بلکہ بقول حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ابن الملقنؒ تمام محدثین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے۔ رہی یہ بات کہ ھشیم اور شریک نے بھی یزید سے یہ جملہ نقل کیا ہے تو اس دعویٰ کی حقیقت بھی ملاحظہ فرمائیں۔

اولاً: اگر امام ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ ہشیم اور شریک نے **لم یعد** کے الفاظ بیان کئے ہیں تو امام ابوداودؒ نے کہا ہے کہ ہشیم کی روایت میں **لم یعد** کے الفاظ نہیں ہیں۔ یہی بات امام بیہقیؒ نے امام دارمیؒ سے بھی بیان کی ہے کہ ھشیم کی روایت میں **لم یعد** نہیں۔

ثانیاً: ہشیم کی روایت ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۳ ج ۱) مسند احمد (ص ۲۸۲ ج ۴) ابو یعلی (ص ۲۸۰ ج ۲) میں موجود ہے۔ امام ابویعلیٰ نے اسے بواسطہ زکریا بن یحییٰ الواسطی ہشیم سے بیان کیا ہے، امام احمدؒ، امام ابن ابی شیبہؒ اور زکریاؒ بن یحییٰ الواسطی تینوں حضرات ہشیم سے **لم یعد** کے الفاظ ذکر نہیں کرتے۔ امام ابن عدیؒ نے تو کوئی سند پیش نہیں کی۔ جس سے ہشیم کی روایت میں **لم یعد** کے الفاظ کا اضافہ ہو، البتہ مسند ابی یعلیٰ (ص ۲۹۰ ج ۲) میں **اسحاق ثنا هشیم** کی روایت میں **لم یعد** کا اضافہ موجود ہے۔

مگر اسحاق کون ہیں؟ بظاہر اس سے اسحاق بن ابراہیم المروزی مراد ہیں کہ وہی ہشیم سے روایت میں معروف ہیں۔ اور امام ابویعلیٰ کے وہ استاد ہیں، جیسا کہ المعجم میں انھوں نے ذکر کیا ہے۔ امام ابن معینؒ اور ابن حبانؒ نے اسے ثقہ کہا ہے، مگر امام ابن المدینیؒ اور ابوزرعہؒ نے ان پر کلام کیا ہے، جیسا کہ میزان (ص ۱۷۸ ج ۱) اور لسان (ص ۳۴۵ ج ۱) وغیرہ میں ہے۔ اسحاقؒ کے برعکس زکریاؒ بن یحییٰ ثقہ ہیں اور امام احمدؒ اور امام ابن ابی شیبہؒ دونوں امام جو بالاتفاق متقن وحافظ ہیں، زکریاؒ کے مؤید ہیں۔ اب اصولاً بتلایئے! اسحاق کی روایت کی حیثیت کیا ہے؟ حدیث کا کوئی طالب بایں صورت **اسحاق ثنا هشیم** کی اس روایت کو قبول نہیں کر سکتا۔ اسحاق کی روایت

مرجوح شاذ، جب کہ امام احمد، امام ابن ابی شیبہ اور زکریا کی روایت صحیح راجح ہوگی۔ جس میں لم یعد کا اضافہ نہیں۔ امام ابوداود وغیرہ کا فرمان مزید اس کا مؤید ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: (جلاء العینین: ص ۹۷)

ثالثاً: ھشیم عن یزید کی روایت کے بارے میں امام احمدؒ بن حنبل کی رائے اس کے بالکل برعکس ہے اور وہ یہ کہ ہشیم بن بشیر نے یزید بن ابی زیادؒ سے سنا ہی نہیں، چنانچہ میزان الاعتدال (ص ۳۰۶ ج ۴) تہذیب (ص ۶۲ ج ۱۱) اور السیر (ص ۲۸۹ ج ۸) میں ہے: قال احمد لم من یسمع یزید بن ابی زیاد. مزید یہ کہ ہشیم مدلس بھی ہے اور یہ روایت بھی معنعن ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے تقریب (ص ۳۶۵) میں بھی اسے کثیر التدلیس والارسال لکھا ہے بایں صورت اس کا جب سماع ہی یزید سے صحیح نہیں تو اس کی روایت زیر بحث مسئلے میں سودمند نہ رہی۔ اگر سماع ثابت ہو تو تدلیس کا الزام پھر باقی رہتا ہے۔ بایں وجہ بھی یہ روایت درست نہیں، لہٰذا اعتماد شعبہ سفیان ثوری وغیرہ کی روایت پر ہے، جیسا کہ امام بخاریؒ نے کہا ہے۔

رہی شریک کی روایت تو وہ کوفی ہیں۔ اور یزید کے قدیم تلامذہ میں ان کا شمار نہیں ہوتا۔ شریک کی بیان کردہ روایت پر ہی تو امام ابوداودؒ نے اعتراض کیا ہے، لہٰذا شریک کی روایت میں اس اضافہ کا ذکر کوئی سودمند نہیں۔

حضرت براءؓ کی حدیث، بابت رفع الیدین

امام بیہقیؒ نے امام ابن عدیؒ کے واسطے سے یہ روایت بھی بیان کی ہے کہ حضرت براءؓ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا جب آپ نماز شروع کرتے اور جب رکوع کرتے اور رکوع سے اٹھتے تو رفع یدین کرتے تھے۔ (بیہقی: ص ۷۷ ج ۲، الکامل: ص ۲۷۳ ج ۷)

امام ابن عدی وغیرہ نے یہ روایت ابراھیم بن بشار عن ابن عیینة عن یزید بن ابی زیاد کی سند سے بیان کی ہے اور ابراہیم بن بشار پر بعض نے کلام کیا ہے۔

مفتی صاحب کی ایک فاش غلطی

مفتی صاحب لکھتے ہیں:

"امام ذہبی علیہ الرحمہ تہذیب التہذیب میں لکھتے ہیں کہ وہ سفیان بن عیینہ کا شاگرد ہے وہ لوگوں کو سفیان سے وہ حدیثیں لکھواتا تھا جو انھوں نے ان سے سنیں اور وہ بھی جو نہ سنیں۔ گویا وہ حدیث کے الفاظ میں ردو بدل کرتا تھا۔ (تہذیب: ص ۱۰۹، ۱۱۰ ج ۱، البر: ص ۴۶)

قارئین کرام! معاف فرمائیں یہ ہے بریلوی مکتب فکر کے حضرت مفتی صاحب کا مبلغ علم، کہ حافظ ابن حجرؒ کی مشہور زمانہ کتاب "تہذیب التہذیب" کو علامہ ذہبیؒ کی تصنیف قرار دے رہے ہیں۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔ علامہ ذہبیؒ کی کتاب کا نام "تذہیب التہذیب" ہے اور غیر مطبوعہ ہے۔ (مگر اب وہ طبع ہو چکی ہے۔)

غور فرمایئے! ابراہیم بن بشار پر جرح کے شوق اور خوشی میں مفتی صاحب نے ابن حجرؒ کی مشہور کتاب کو علامہ ذہبی کی کتاب بنا ڈالا۔ ابراہیم پر بلا شبہ امام ابن معینؒ اور امام نسائیؒ وغیرہ نے کلام کیا ہے، مگر ایک جماعت نے ان کی توثیق بھی کی ہے، چنانچہ امام حاکمؒ فرماتے ہیں:

هو ثقة من الطبقة الاولىٰ من اصحاب ابن عيينة جالس ابن عيينة نيفا واربعين سنة.

کہ "وہ ثقہ ہیں ابن عیینہؒ کے تلامذہ میں پہلے طبقہ میں شمار ہوتے ہیں اور وہ چالیس سال کے قریب ابن عیینہ کی خدمت میں رہے ہیں۔"

(نصب الرایہ: ص ۴۰۳ ج ۱)

امام ابن حبانؒ نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ اور ان پر وارد شدہ اعتراض کا جواب بھی دیا ہے۔ امام بخاریؒ نے اسے صدوق کہا ہے۔ اور ایک حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں اس سے وہم ہوا ہے۔ امام ابن عدیؒ اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں:

ابراهيم لا اعلم انكر عليه الا هذا الحديث وباقي حديثه

عن ابن عيينة مستقيم وهو عندنا من اهل الصدق.

''مجھے معلوم نہیں اس کے علاوہ اس کی کسی اور حدیث پر اعتراض کیا گیا ہو۔ ابن عیینہؒ سے اس کی باقی حدیثیں درست ہیں اور وہ ہمارے نزدیک اہل صدق میں سے ہے۔''

(میزان: ص ۲۳ ج ۱، تہذیب: ص ۱۰۹، ۱۱۰ ج ۱، الکامل: ص ۲۶۵ ج ۱)

امام ابوحاتمؒ اور امام طیالسیؒ نے اسے صدوق اور امام ابوعوانہؒ نے ثقہ اور ابن عیینہؒ کے قدیم شاگردوں میں شمار کیا ہے۔ امام یحییٰ بن فضل بھی فرماتے ہیں کان واللہ ثقۃ کہ ''بخدا وہ ثقہ تھا۔'' (تہذیب)

ان حضرات کی توثیق اور امام ابن عدیؒ کی اس تصریح کے بعد کہ ایک حدیث کے علاوہ، جو کہ حضرت ابوموسیٰ سے ہے، اس کی ابن عیینہؒ سے باقی روایات مستقیم ہیں (اور ابن عدی نے یہ روایت الکامل (ص ۲۷۳۰ ج ۷) میں بیان بھی کی ہے۔ اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ابراہیم کی یہ روایت قابل اعتبار ہے۔ اور امام بیہقی کا اعتراض بیجا ہے۔ سید اسماعیل شہید لکھتے ہیں:

وقد حكى بعض الضابطين لا سيما الرافعين من الصحابة وغيرهم ان براء بن عازب من رواة الرفع ايضا.

(تنویر العینین: ص ۱۷)

''کہ بعض پکے حضرات جنھوں نے صحابہ کرامؓ اور دیگر حضرات سے رفع یدین نقل کیا ہے، بیان کرتے ہیں کہ براء بن عازب بھی رفع یدین کے راوی ہیں۔''

امام بیہقیؒ نے رفع یدین کے راویوں کی جو فہرست بیان کی ہے، ان میں حضرت براءؓ کا نام بھی لیا ہے (ملاحظہ ہو نصب الرایہ: ص ۴۱۸ ج ۱) لیکن اگر حضرت مفتی صاحب ابراہیمؒ کی روایت کو تسلیم نہیں کرتے نہ سہی۔ اس کی نفی سے لم یعد کا اثبات تو بہر حال نہیں ہو پایا۔ تمام محدثین اس کے ضعف پر متفق ہیں۔ جیسا کہ پہلے آپ پڑھ آئے ہیں۔

قارئین کرام! یہ ہیں وہ مرفوع روایات جنھیں حضرت مفتی صاحب نے بیان کیا ہے اور وہ کل چار یا پانچ روایات ہیں جن میں دو موضوع ہیں۔ اور متروک وکذاب قسم کے راویوں سے منقول ہیں۔ دو ضعیف ہیں ایک صحیح ہے، مگر زیر بحث مسئلہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں، پھر نمبر بڑھانے کے لئے مفتی صاحب نے جس طرح کردار ادا کیا۔ اس کی نشاندہی بھی ہم کر آئے ہیں۔ رہے صحابہ کرامؓ اور تابعین کے آثار تو اولاً مختلف فیہ مسئلے میں ان سے استدلال درست نہیں۔ صحابہ کرامؓ اور تابعین کی کثیر تعداد سے رفع یدین کرنا ثابت ہے، بلکہ اہل کوفہ کے علاوہ مکہ مکرمہ، مدینہ طیبہ، مصر، شام، بصرہ وغیرہ بلاد اسلامیہ میں عموماً رفع یدین پر عمل ہوتا تھا، جیسا کہ اہل علم کی تصریحات گزر چکی ہیں۔

کسی سنت کا ترک نفی کی دلیل نہیں

پھر اگر ان آثار کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو بعض کے ترکِ رفع یدین سے اس کی نفی یا اس کے سنت نہ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ صحیح بخاری شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں لوگوں نے تکبیراتِ انتقال (بالخصوص نیچے جاتے ہوئے) کہنا چھوڑ دیا تھا، یہاں تک کہ جب حضرت عکرمہ جیسے جلیل القدر تابعی نے حضرت ابوہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی۔ اور اونچی آواز سے ۲۲ تکبیرات انتقال سنیں تو انھوں نے اس پر تعجب کا اظہار کیا، بلکہ ابوہریرہؓ کے بارے میں غیر مناسب کلمات تک کہہ دیے، مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے انھیں خبردار کیا کہ رسول اللہ ﷺ کی یہی سنت تھی۔ (صحیح بخاری: ص ۱۰۸ ج ۱)

حضرت ابووائل سے ایک صاحب نے پوچھا کہ ہمارے امام سجدہ کے وقت تکبیر نہیں کہتے تھے، مگر اب ہمارے یہ امام سجدہ میں جاتے اور سجدہ سے سر اٹھاتے ہیں تو تکبیر کہتے ہیں۔ اس پر حضرت ابووائل نے فرمایا: یا ابن اخی انها سنة ولكنها درست کہ "اے بھتیجے! یہ سنت ہے لیکن یہ ختم ہوگئی ہے۔ (اخبار القضاۃ: ص ۱۷ ج ۳) بلکہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا نبی ﷺ جب اوپر سر اٹھاتے یا نیچے کی طرف جھکتے تو تکبیر کہتے ہم آپ کے ساتھ یوں ہی نماز پڑھتے تھے، مگر اب یوں نہیں، معلوم نہیں۔ اما نسيناها وإما تركناها. ہم بھول گئے ہیں یا اس عمل کو چھوڑ بیٹھے ہیں۔" (طحاوی وغیرہ)

علامہ ابن عبدالبرؒ اسی مسئلے کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اس باب میں حضرت علیؒ بن الحسین اور حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث اور ابن عمرؓ و جابرؓ کا عمل بیان کر کے واضح کر دیا ہے، کہ خفض و رفع میں تکبیر کہنا سنت ہے۔

وان لم یعمل بها بعض الصحابة فالحجة فی السنة لافی ماخالفها. (الاستذکار: ص۱۳۱ ج۲، التعلیق الممجد: ص۸۸)

''اگرچہ بعض صحابہ نے اس پر عمل نہیں کیا، لیکن حجت اور دلیل سنت ہے۔ نہ وہ جو اس کے خلاف ہے۔''

بتلایئے! اب تکبیرات کے ترک کی بنیاد پر کہہ دیا جائے کہ یہ سنت نہیں یا یہ منسوخ ہو گئی تھی اور ان کا کہنا درست نہیں؟ قطعاً نہیں۔ اسی طرح اگر بعض حضرات نے رفع یدین کرنا چھوڑ دیا تھا تو یہ اس کے سنت نہ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا، حالانکہ صحیح ترین بات یہ ہے کہ بجز حضرت ابن مسعودؓ کے دوسرے صحابہ کرامؓ سے صحیح سند کے ساتھ رفع یدین نہ کرنا قطعاً ثابت نہیں۔ ہم نہایت اختصار کے ساتھ اس حقیقت کی وضاحت پیش کئے دیتے ہیں۔

اثر ابن عباسؓ

حضرت مفتی صاحب مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرت سعید بن جبیرؒ، حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں، سات مقامات کے علاوہ رفع یدین نہیں کرنا چاہئے (البر: ص۲۰) مگر یہ اثر بوجوہ درست نہیں۔

۱۔ سند میں عطاءؒ بن سائب ہے اور اس کا حافظہ آخر میں متغیر ہو گیا تھا اور حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ شعبہ، ثوری، زہیر، زائدہ، ایوب اور حماد بن زید نے تغیر حفظ سے پہلے سماع کیا ہے۔ حماد بن سلمہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ اختلاط سے پہلے سنا ہے یا بعد، ان کے علاوہ جمیع من روی عنه غیر هؤلاء فحدیثه ضعیف. باقی جن راویوں نے اس سے روایت لی ہے ان کی حدیث ضعیف ہے۔ (التلخیص: ص۲۳۰، ۳۱۲، طبع ہند) زیر بحث روایت چونکہ ابن فضیل سے مروی ہے۔ اس لئے سنداً یہ اثر قطعاً صحیح نہیں، بلکہ علامہ عراقیؒ نے صراحت کی ہے محمدؒ بن فضیل نے اختلاط

کے بعد سنا ہے۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ رفع یدین کرنا ثابت ہے۔ ملاحظہ ہو: جزء رفع الیدین مع جلاء العینین (ص۱۳۲،۶۲،۶۳،۷۹) مصنف عبدالرزاق (ص۶۹ ج۲) وغیرہ۔

۳۔ ابن عباسؓ سے اس اثر کے راوی جناب سعیدؒ بن جبیر بھی رفع یدین کرتے تھے، بلکہ اسے نماز کی زینت فرمایا کرتے تھے۔ (جزء رفع الیدین: ص۱۰۸) اور بیہقی (ص۷۵ ج۲) میں ہے کہ ان سے جب رفع یدین کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا:

هو شيء يزين به الرجل صلاته كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفعون ايديهم في الافتتاح و عند الركوع واذا رفعوا رءوسهم.

کہ "یہ ایسی شے ہے جس سے انسان اپنی نماز کو زینت دیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کرامؓ افتتاح نماز کے وقت، رکوع جاتے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین کرتے تھے۔"

علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں اس اثر کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت سعیدؒ بن جبیر کا رفع یدین کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ المصنف کے حوالے سے جو اثر مفتی صاحب نے نقل کیا وہ صحیح نہیں۔ اس سلسلے کی مزید تفصیل سے ہم یہاں صرف نظر کرتے ہیں۔

اثر عمر فاروقؓ

المصنف ابن ابی شیبہ (ص۲۳۷ ج۱) اور طحاوی ہی کے حوالے سے جناب مفتی صاحب نے ذکر کیا ہے کہ جناب اسودؒ فرماتے ہیں:

"میں نے حضرت عمر فاروقؓ کے ساتھ نماز پڑھی تو آپ نے صرف پہلی بار ہی رفع یدین کی۔" (البر: ص۱۲،۳۹)

اس اثر کی سند کے راوی ثقہ ہیں، لیکن راویوں کا ثقہ ہونا حدیث کے صحیح ہونے کو

مستلزم نہیں، جیسا کہ اہل علم کے ہاں مسلمہ اصول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام حاکمؒ نے اس اثر کو شاذ کہا ہے، کیونکہ صحیح سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے رفع یدین کرنا ثابت ہے اور عبدالملک بن ابجر کے برعکس سفیان ثوری نے اسی سند کے ساتھ حضرت عمرؓ کا اثر بیان کیا ہے۔ جس میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت کندھوں تک رفع یدین کا ذکر ہے۔ اس میں لم یعد کے الفاظ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو زرعہ رازیؒ نے سفیان کی حدیث کو اصح قرار دیا ہے (العلل لابن ابی حاتم: ص ۹۵ ج ۱، نصب الرایہ: ص ۴۰۵ ج ۱) حافظ ابن حجرؒ نے بھی صراحۃً لکھا ہے کہ **رواہ الثوری وھو المحفوظ** کہ ثوری کی روایت ہی محفوظ ہے۔

(الدرایہ: ص ۷۵)

ثانیاً: حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے خطبہ جمعہ میں سورۃ النحل تلاوت کی سجدہ کا مقام آیا تو انھوں نے اور سب صحابہ نے سجدہ کیا۔ آئندہ جمعہ کے خطبہ میں پھر انھوں نے آیت سجدہ تلاوت کی مگر سجدہ نہ کیا، بلکہ فرمایا۔ **ومن لم یسجد فلا اثم علیہ** جس نے سجدہ نہیں کیا اس پر کوئی گناہ نہیں۔ (صحیح بخاری مع الفتح: ص ۵۵۷ ج ۲) مگر حنفیہ کے ہاں سجدہ تلاوت واجب ہے اور اس کا ترک گناہ ہے، لہٰذا جو تاویل یہاں وہ سجدہ تلاوہ چھوڑنے کے بارے میں کریں گے وہی جواب رفع یدین کے بارے میں ہماری طرف سے تصور فرمائیں۔

اثر علیؓ

المصنف ہی کے حوالے سے حضرت مفتی صاحب نے لکھا ہے کہ کلیبؒ کا بیان ہے کہ حضرت علیؓ نماز کے شروع میں رفع یدین کرتے پھر نہیں کرتے تھے۔ (البر: ص ۱۸) اور پھر یہی اثر موطا امام محمدؒ کے حوالے سے البر (ص ۲۹) پر بھی ذکر کیا ہے حالانکہ یہ اثر بھی بوجوہ صحیح نہیں۔

۱۔ امام سفیان ثوریؒ نے اس اثر کو منکر قرار دیا ہے۔ (جزء رفع الیدین: ص ۴۷) اسی طرح امام احمد بن حنبل، امام عثمان بن سعید دارمی کا کلام العلل لاحمد (ص ۱۱۷ ج ۱) المسائل بروایت ابنہ عبداللہ (ص ۲۴۳ ج ۱) اور بیہقی (ص ۸۰، ۸۱ ج ۲) میں دیکھا

جا سکتا ہے۔اور امام بیہقی نے بھی کہا ہے کہ یہ اثر قابلِ احتجاج نہیں۔

(السنن، والمعرفہ)

۲۔ سند کا مدار عاصم بن کلیب پر ہے اور وہ اس میں منفرد ہے۔امام ابن المدینی نے کہا ہے جب وہ منفرد ہو تو قابلِ احتجاج نہیں، موطا اور المصنف دونوں کی روایت کا مدار اسی عاصم پر ہے۔

۳۔ امام ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ کوفی راوی تو حضرت علیؓ سے ترکِ رفع یدین بیان کرتے ہیں، مگر مدنی راوی حضرت علیؓ سے رفع یدین کرنا بیان کرتے ہیں۔

(التمہید: ص۲۱۶ ج۹)

۴۔ علامہ طحاویؒ نے حضرت علیؓ کے اثر کو اثباتِ نسخ کے لئے بطور دلیل پیش کیا ہے اور مفتی صاحب نے بھی علامہ ابن الترکمانی ؒ کے حوالے سے یہی بات کہی ہے کہ حضرت علیؓ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے فعل کی مخالفت کریں، مگر اس کے بعد کہ ان کے نزدیک اس کے منسوخ ہونے کا ثبوت ہو۔" (البر: ص ۱۵، ۱۶) یہ بھی عجیب بات ہے کہ صحابی منسوخ عمل تو روایت کرے، مگر ناسخ کو چھپا دے۔ان پاکباز ہستیوں کے بارے میں کسی مقلد کا یہ تأثر تو ہو سکتا ہے محدث کا نہیں۔یہی وجہ ہے کہ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے علامہ طحاوی کے اسی "استدلال" پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

وفيه نظر فقد يجوز ان يكون ترك علي وكذا ترك ابن مسعود وترك غيرهما من الصحابة ان ثبت عنهم لانهم لم يروا الرفع سنة مؤكدة يلزم الأخذ بها ولا ينحصر ذلك في النسخ بل لا يجترأ بنسخ امر ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد حسن الظن بالصحابي مع امكان الجمع بين فعل الرسول وفعله. (التعلیق الممجد: ص۸۹)

"یعنی یہ بات محلِ نظر ہے۔ یہ جائز ہے کہ حضرت علیؓ یا حضرت ابن

مسعودؓ یا ان کے علاوہ کسی اور صحابی کا رفع یدین نہ کرنا، اگر ان سے ترک ثابت ہو، اس لئے ہو کہ وہ رفع یدین کو سنت مؤکدہ نہ سمجھتے ہوں جس پر عمل لازم ہو۔ نسخ میں یہ مستلزم نہیں، بلکہ کسی صحابی پر صرف حسن ظن کی بنا پر ایک ثابت شدہ رسول اللہ ﷺ کے عمل کو منسوخ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہئے جب کہ آپ ﷺ اور صحابی کے فعل میں جمع و تطبیق کی صورت ممکن ہو۔''

لہٰذا اگر ان آثار کو صحیح تسلیم کیا جائے تب بھی ان سے مفتی صاحب کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، جیسا کہ علامہ لکھنویؒ نے وضاحت فرمادی ہے ظاہر ہے کہ آنحضرت ﷺ کے عمل مبارک اور صحابی کے عمل میں تطبیق کا تصور صحابی کی طرف سے معذرت خواہانہ تو ہوسکتا ہے کہ وہ کہیں بھول نہ گئے ہوں۔ اجتہادی خطا نہ ہوگئی ہو یا اس کو سنت مؤکدہ اور حتمی نہ سمجھتے ہوں وغیرہ، یہ تو نہیں کہ اس کو آپ کے عمل مبارک کی ''درستگی'' کا معیار و پیمانہ بنادیا جائے۔

حضرت ابو ہریرۃؓ کا اثر

جناب مفتی صاحب نے امام محمدؒ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہ جب نماز پڑھاتے تو نیچے جھکتے وقت اور اوپر کو اٹھتے ہوئے تکبیر کہتے اور جب تکبیر کہہ کر نماز شروع کرتے تو رفع یدین کرتے۔ (البرص ۲۸)

حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ اثر گو سنداً صحیح ہے مگر ترک رفع یدین میں صریح نہیں۔ علامہ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں:

وكذلك اختلف عن ابي هريرة فروى عنه نعيم المجمر وابو جعفر القارى انه كان يرفع يديه اذا افتتح الصلوة، وروى عنه عبد الرحمن بن هرمز الاعرج انه كان يرفع يديه اذا ركع واذا رفع راسه من الركوع ورواية الاعرج مفسرة ورواية نعيم محتملة مجمله للتأويل لأنه ليس فيها انه لم يرفع في غير الاحرام.

(التمہید: ص ۲۱۶ ج ۹)

یعنی ''اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ

نعیم المجمر اور ابو جعفر قاری کا بیان ہے کہ وہ ابتدءِ نماز میں رفع یدین کرتے، اور عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج نے ان سے نقل کیا ہے کہ وہ رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے تھے۔ اعرج کی روایت مفسر اور نعیم کی روایت مجمل ہے، اور تاویل کا احتمال رکھتی ہے، کیونکہ اس میں یہ نہیں کہ وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔''

عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج کی جس روایت کی طرف علامہ ابن عبدالبرؒ نے اشارہ کیا ہے اس کا ذکر خود انھوں نے التمہید (ص ۲۱۶ ج ۹) میں کیا اور امام بخاریؒ بھی جزء رفع الیدین (ص ۶۲) میں اسی اثر کو لائے ہیں۔ صحیح سند سے حضرت ابو ہریرہؓ کا یہی عمل ان کے ایک اور شاگرد حضرت عطاؒ بھی بیان کرتے ہیں۔ (جزء رفع الیدین: ص ۶۳) بلکہ بسند صحیح حضرت ابو ہریرۃ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نماز میں رفع یدین کرتے تھے۔

(جزء رفع الیدین، ابوداود وغیرہ)

اب آپ ہی فیصلہ فرمائیں کہ جو اثر ان کی روایت کے موافق ہے اسے تسلیم کریں یا اسے جو مجمل اور محتمل التاویل ہے؟ نیز ابو جعفرؒ کے الفاظ میں ہے کہ ''وہ جب تکبیر تحریمہ کہتے رفع یدین کرتے۔'' اس کا مفہوم مخالف ہے کہ گویا رکوع کے وقت رفع یدین نہیں کرتے تھے، مگر کیا احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے؟ افسوس کہ یہ حضرات نہ اپنے اصول کی پاسداری کرتے ہیں اور نہ محدثین کے مسلمہ اصول ہی کی، کہ **الحدیث یفسر بعضه بعضا** . ایک حدیث دوسری کی تفسیر کرتی ہے۔ ایک میں اجمال تو دوسری میں تفصیل موجود ہے۔ اسے آخر نظر انداز کس دلیل کی بنا پر کیا جاتا ہے؟

قارئین حضرات! یہ ہیں وہ آثارِ صحابہ ؓ جن کو جناب مفتی صاحب نے پیش کیا ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ایک اثر بھی انھوں نے اپنے دعوائی کے اثبات میں ذکر کیا ہے، جس کی حقیقت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ غور فرمایئے! ایک طرف گنتی کے یہ چند صحابہ کرام ؓ بصورتِ تسلیم، اور دوسری جانب کثیر صحابہ کرام ؓ سے رفع الیدین کرنا منقول ہے۔ بلکہ بجز کوفہ، حجاز اور شام، مصر وغیرہ بلادِ اسلامیہ میں عموماً اسی پر عمل رہا۔

رفع الیدین پر ثواب

مشہور صحابی رسول حضرت عقبہؓ بن عامر جہنی فرماتے ہیں کہ رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کیا جائے تو ایک بار رفع یدین سے دس نیکیاں ملتی ہیں (معرفۃ السنن للبیہقی ، مسائل امام احمد، طبرانی ، مجمع الزوائد: ص ۱۰۳ ج ۲) علامہ ہیثمیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے۔ یہی بات حضرت امام شافعیؒ نے بیان فرمائی ہے کہ رفع یدین اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ اس پر ثواب ملے گا۔ (الام: ۹۱ ج ۱، بیہقی: ص ۸۲ ج ۲)

رفع الیدین فی الصلوۃ زیادۃ فی الحسنات کہ رفع یدین نماز میں کرنا نیکیوں میں زیادتی کا باعث ہے۔'' (مناقب امام احمد لابن الجوزی: ص ۱۷۰، طبقاتِ حنابلہ: ص ۳۴۴ ج ۱، المنہج الاحمد: ص ۸۷ ج ۱) بلکہ امام احمدؒ تو فرماتے ہیں کہ رفع یدین نہ کرنا نماز میں نقص کا باعث ہے۔

(المنہج: ص ۱۵۹ ج ۱، مسائل امام احمد بروایت امام ابوداود ص ۳۳)

ظاہر ہے کہ جب ایک بار رفع یدین کرنے سے دس نیکیاں ملتی ہیں، تو چار رکعتوں والی نماز میں اگر رفع یدین نہ کیا جائے تو نوے (۹۰) نیکیاں کم ملیں گی۔ اب یہ نماز میں نقص اور کمی نہیں تو اور کیا ہے؟ یہ تو اب انسان کی اپنی مرضی کی بات ہے کہ وہ نماز میں اس کمی کو برداشت کرتا ہے یا نہیں۔

حضرت سید محمد اسماعیل شہیدؒ نے اس سلسلے میں بڑی معنی خیز بات فرمائی، لکھتے ہیں۔

ان رفعہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قربۃ و عبادۃ ولم یکن عادۃ وھو الظاھر لان افعال الصلوۃ کلھا عبادۃ .الخ

(تنویر العینین: ص ۱۳)

کہ ''ظاہر بات یہی ہے کہ نبی ﷺ کا رفع یدین کرنا قربت اور عبادت کے طور پر تھا نہ کہ عادت کے طور پر، کیونکہ نماز کے تمام اعمال عبادت ہیں۔''

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے صاف طور پر لکھا ہے کہ رفع یدین نہ کرنے پر ثواب نہیں

ملتا۔ جس طرح جمعہ کے بعد دو رکعتیں پڑھنے والے کو دو ہی رکعت کا ثواب ملے گا، چار کا نہیں۔ البتہ نبی ﷺ کے عمل کی بنا پر دو پر اکتفا درست ہے، لیکن چار رکعتیں پڑھنے والے کو پورا اور دو پڑھنے والے سے زیادہ ثواب ملے گا۔ (تنویر العینین: ص ۲۰) اگر تسلیم کیا جائے کہ واقعی آنحضرت ﷺ کا رفع یدین نہ کرنا بھی صحیح سند سے ثابت ہے تو لاریب حضرت شاہ صاحب کا یہ تبصرہ حقیقت پسندانہ ہے اور اس کا انکار محض ضد اور مجادلہ ہے، لیکن یہاں تو معاملہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ سے بسند صحیح رفع یدین نہ کرنا ثابت نہیں، جیسا کہ حضرت امام بخاریؒ وغیرہ محدثین نے صراحت کی ہے۔

اس بات میں حضرت مفتی صاحب نے بعض تابعین کے آثار بھی نقل کیے ہیں، مگر ان میں بھی بعض سنداً صحیح نہیں اور بعض صحیح ہیں۔ جس کی تفصیل سے ہم صرفِ نظر کرتے ہیں کہ بات پہلے ہی ضرورت سے زیادہ طویل ہو گئی ہے۔ ویسے بھی اختلافی مسائل میں یوں تابعین کے آثار کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی کیونکہ اختلاف میں فیصلہ آثار پر نہیں سنت پر ہوتا ہے کہ یہی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حضور دعاء ہے کہ ہمیں اپنے حبیب سید الانبیاء حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی سچی محبت اور اطاعت کی توفیق عطا فرمائے۔ سنت کے مطابق نماز پڑھنے، بلکہ پوری زندگی اسی کے مطابق گزارنے کی توفیق بخشے۔ آمین یا رب العالمین.

الاعتصام

8 جنوری 1993ء

حضرت علی ہجویریؒ کی کتاب
کشف المحجوب
تعارف وتبصرہ

''کشف المحجوب'' کے مصنف کا نام ''شیخ علیؒ '' اور کنیت ابوالحسن تھی۔ افغانستان کے مشہور شہر ''غزنی'' کے محلّہ ''جلاب'' اور ''ہجویر'' کو ان کے مسکن ہونے کا شرف حاصل ہے۔ خود شیخ نے کتاب کے آغاز میں اپنی نسبت ''الجلابی الغزنوی ثم الھجویری'' لکھی ہے۔ تذکرہ نگاروں نے عموماً آپ کا سلسلۂ نسب یوں لکھا ہے:

''علی بن عثمان بن علی بن عبدالرحمٰن بن شجاع بن ابوالحسن علی بن حسن النصر بن زید شہید بن سیدنا حسن بن سیدنا علیؓ''

گویا آپ حسنی سید تھے اور سلسلہ نسب آٹھویں پشت میں حضرت علیؓ سے جا ملتا ہے۔ شیخ کے سنہِ ولادت کے بارے میں اختلاف ہے تاہم ۴۰۰ھ کو ان کا سنہِ پیدائش تسلیم کیا گیا ہے۔ ''کشف المحجوب'' سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ نے شیخ ابوالفضل محمد بن حسن الختلی، شیخ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری صاحب ''الرسالہ'' شیخ ابوالعباس احمد بن محمد اشقانی وغیرہ سے استفادہ کیا۔

لاہور میں قیام

صوفیائے کرام کے طریقے کے مطابق شیخ ہجویریؒ کی زندگی کا ایک حصہ سیر وسیاحت اور صحرانوردی میں گزرا۔ اسی دوران میں آپ سلطان مسعود بن سلطان محمود غزنوی کے دور میں جب کہ وہ لاہور کے حاکم (۴۳۱ھ) تھے، لاہور تشریف لائے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ آپ اپنے پیر ومرشد کے حکم سے یہاں تشریف لائے، بلکہ سلطان المشائخ شیخ نظامؒ

الدین اولیاء کے ملفوظات ''فوائد الفواد'' کی اکتیسویں مجلس میں ہے کہ شیخ حسینؒ زنجانی اور شیخ علی ہجویریؒ دونوں ایک ہی پیر کے مرید تھے۔ شیخ حسینؒ زنجانی کافی دیر سے لاہور میں سکونت پذیر تھے۔ کچھ عرصے بعد ان کے پیر نے خواجہ علی ہجویریؒ سے کہا کہ لاہور جاؤ اور وہاں سکونت اختیار کرو۔ خواجہ علی ہجویریؒ نے اپنے پیر سے عرض کیا کہ حسینؒ زنجانی وہاں ہیں، پیر نے فرمایا کہ تم جاؤ، جب حضرت علی ہجویریؒ ان کے ارشاد کے مطابق لاہور پہنچے تو رات کا وقت تھا۔ دوسری صبح کو لوگ شیخ حسینؒ زنجانی کے جنازے کو شہر سے باہر لے آئے۔'' (فوائد الفواد: ص ۱۰۲ مترجم)

شیخ و مرشد کے حکم سے لاہور آنا اگر درست تسلیم کیا جائے تو خود ''کشف المحجوب'' میں شیخ کے اس بیان کی توجیہ مشکل قرار پاتی ہے:

> کتب من بہ حضرت غزنی حرسہا اللہ ماندہ بود و من اندر دیار ہند در بلدہ لہانور کہ از مضافات ملتان است درمیاں ناجنساں گرفتار ماندہ، والحمد للہ رب العالمین علی السراء والضراء۔ (کشف المحجوب: ص ۸۲)
>
> کہ میری کتابیں غزنی میں رہ گئیں اور میں دیار ہند میں لہانور .... (ایک نسخہ میں لاہور).... شہر میں جو مضافاتِ ملتان سے ہے ناجنسوں کے درمیاں پھنسا ہوا ہوں۔ خوشی و غمی میں سب تعریفیں اللہ کے لیے جو رب العالمین ہے۔''

اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ لاہور کا قیام مرضی کے علی الرغم کسی مجبوری کی بنا پر تھا۔ مرشد کے حکم سے یہاں کا قیام تو ایک پروگرام کے تحت قرار پاتا ہے، لہٰذا قیام میں بے قراری چہ معنی دارد؟

بہرحال شیخ ہجویری لاہور تشریف لائے اور بالآخر یہیں ۴۶۵ھ میں انتقال ہوا۔ ان کی تصانیف میں ''کشف المحجوب'' کے علاوہ تقریباً نو کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔ مگر ''کشف المحجوب'' کے علاوہ ان میں سے کسی کا وجود باقی نہیں۔

کشف المحجوب

کشف المحجوب کس سال لکھی گئی؟ اس کی تعیین مشکل ہے، البتہ خود کشف المحجوب میں شیخ اپنی کتابوں اور لاہور میں قیام کا ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب انھوں نے آخر عمر میں لاہور میں لکھی، بلکہ شیخ محمد اکرام بڑے وثوق سے ''تاریخ ملی'' میں لکھتے ہیں:

''فارسی نثر کی سب سے پہلی مذہبی کتاب جو برصغیر پاک و ہند میں پایۂ تکمیل کو پہنچی کشف المحجوب ہے۔ اور حضرت داتا گنج بخش علی ہجویری قدس سرہ نے قبۂ اسلام لاہور میں مکمل کیا۔'' (تاریخ ملی: ص ۷)

اسی طرح شیخ محمد اکرام ہی لکھتے ہیں:

''یہ کتاب آپ نے اپنے رفیق سفر ابو سعید ہجویری کی خواہش پر جو آپ کے ساتھ غزنی چھوڑ کر لاہور آئے تھے لکھی اور اس میں تصوف کے طریقے کی تحقیق، اہلِ تصوف کے مقامات کی کیفیت، ان کے اقوال اور صوفیانہ فرقوں کا بیان، معاصر صوفیوں کے رموز و اشارات اور متعلقہ مباحث بیان کیے ہیں۔ اہلِ طریقت میں اس کتاب کو بڑا مرتبہ حاصل ہے۔'' (آب کوثر: ص ۷۸)

فارسی میں تصوف کے رموز و اسرار اور اس کے متعلقہ مباحث پر بلاشبہ ''کشف المحجوب'' پہلی کتاب ہے جو ہمارے ہندی صوفیائے کرام میں متداول و معروف اور معتبر رہی ہے حتی کہ شیخ نظام الدین اولیاء کا تو فرمان ''درر نظامی'' کے حوالے سے معروف ہے کہ ''اگر کسی کا پیر نہ ہو تو ایسا شخص جب اس کتاب کا مطالعہ کرے گا تو اس کو پیر کامل مل جائے گا۔ میں نے اس کتاب کا مکمل مطالعہ کیا ہے۔''

کشف المحجوب میں وارد شدہ احادیث

حضرت شیخ علی ہجویریؒ بلاشبہ ''تصوف'' کے ''امام'' اور اس کے رمز شناس تھے، مگر دیگر کتبِ تصوف کی طرح ''کشف المحجوب'' میں وارد شدہ احادیث کا معتدبہ حصہ ضعیف،

نا قابل اعتبار اور بے سروپا موضوع روایات پر مشتمل ہے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے محترم جناب ڈاکٹر خالق داد ملک صاحب (استاد جامعہ پنجاب، لاہور) کو جنھوں نے ''تخریج احادیث کشف المحجوب'' کے نام سے اس میں ذکر کی گئی احادیث کی تخریج کی۔ جن کی کل تعداد انھوں نے ایک سو پینتیس ذکر کی ہے، مگر یہ تعداد درست نہیں، کئی روایات کی تخریج انھوں نے نظر انداز کر دی اور ''حدیث'' کے نام سے جو فارسی زبان میں شیخ ہجویری نے احادیث ذکر کی ہیں، ملک صاحب نے ان کی طرف بھی توجہ نہیں دی۔ ایسا کیوں ہوا؟ اس کا جواب موصوف ہی دے سکتے ہیں۔ انھی روایات میں ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں:

وقال رسول الله ﷺ: من سمع صوت اهل التصوف فلا يؤمن على دعائهم كتب عند الله من الغافلين.

(کشف: ص ۷۲ باب التصوف)

''رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو صوفیا کی آواز سنے اور ان کی دعا پر آمین نہ کہے تو وہ اللہ کے نزدیک غافلوں میں شمار ہوگا۔''

اللہ اللہ! ''التصوف'' اور ''صوفی'' کا اطلاق و استعمال تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں مفقود، کہیں ڈھونڈے سے بھی یہ الفاظ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تذکروں میں نہیں ملتے، مگر اس کا استعمال حدیث پاک میں بڑے اچنبے کی بات ہے۔ یہ کسی صوفی کا قول تو ہو سکتا ہے، حدیث قطعاً نہیں۔

اسی طرح باب آداب نومهم فی السفر والحضر میں شیخ علی ہجویری ایک حدیث یوں ذکر کرتے ہیں:

وقوله ﷺ: من نام على الطهارة يؤذن لروحه ان يطوف بالعرش ويسجد لله تعالىٰ (کشف: ص ۳۰۷)

''جو باوضو سوتا ہے اس کی روح کو اجازت دی جاتی ہے کہ وہ عرش کا طواف کرے اور اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرے۔''

ملک صاحب نے تخریج میں یہ روایت بھی ذکر نہیں کی۔ اسی طرح شیخ ہجویری نے

کرامات کے ذکر میں حضرت عمر فاروقؓ کی لونڈی زائدہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ ایک دن زائدہ آنحضرت ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور سلام عرض کیا۔ آپ نے فرمایا: زائدہ! اتنے دنوں کے بعد کیوں آئی ہو؟ حالانکہ تو فرماں بردار ہے اور میں تجھے پسند کرتا ہوں۔ اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! ایک عجیب بات عرض کرنے کے لئے حاضر ہوئی ہوں۔ فرمایا کیا بات ہے؟ زائدہ نے عرض کیا کہ میں صبح کے وقت لکڑیوں کی تلاش میں نکلی اور ایک گٹھا باندھ کر پتھر پر رکھا، تاکہ اسے اٹھا کر سر پر رکھ سکوں۔ اتنے میں ایک سوار آسمان سے زمین پر اترا۔ اس نے پہلے مجھے سلام کیا اور پھر کہا کہ محمد رسول اللہ ﷺ سے میرا سلام عرض کرنا اور کہنا کہ خازنِ جنت ''رضوان'' نے سلام پیش کیا ہے اور یہ بشارت دی ہے کہ جنت کو آپ کی کرامت کے لئے تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک حصہ تو ان کے لیے جو بے حساب جنت میں جائیں گے۔ اور ایک حصہ ان کے لئے جن پر حساب آسان ہوگا اور ایک حصہ ان کے لیے ہے جو آپ کی سفارش سے بخشے جائیں گے۔ یہ کہہ کر وہ آسمان پر چڑھ گیا، پھر اس نے زمین و آسمان کے مابین میری طرف رخ کر کے دیکھا۔ میں لکڑی کا گٹھا اٹھا کر سر پر رکھنا چاہتی تھی، لیکن وہ مجھ سے اٹھایا نہیں جا رہا تھا۔ اس نے کہا: اے زائدہ! اسے پتھر پر ہی رہنے دو، پھر پتھر سے کہا اے پتھر اس گٹھے کو زائدہ کے ساتھ حضرت عمرؓ کے گھر تک پہنچا دے، چنانچہ اس پتھر نے ایسے ہی کیا اور وہ گھر تک پہنچ گیا۔ نبی کریم ﷺ اٹھے اور اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ حضرت عمرؓ کے گھر تشریف لائے۔ پتھر کے آنے جانے کے نشان دیکھے، پھر فرمایا: الحمدللہ! اللہ نے مجھے دنیا سے اس حال میں رخصت فرمایا ہے کہ ''رضوان'' کے ذریعے میری امت کی بخشش کی بشارت دی اور میری امت میں سے ایک عورت کو یہ کرامت بخشی کہ اسے مریمؑ کے درجے پر فائز کیا۔

محترم ملک صاحب نے اس روایت کا بھی ذکر نہیں کیا۔ حافظ ابن حجرؒ نے زائدہ کے ترجمے میں ابو سعد النیسابوری کی کتاب ''شرف المصطفیٰ'' کے حوالے سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور حافظ ذہبی سے نقل کیا ہے کہ اظنہ موضوعا میں اسے موضوع خیال کرتا ہوں اور حافظ نے کہا وھو کما ظن اور وہ اسی طرح ہے جس طرح حافظ ذہبی نے گمان کیا

ہے کہ یہ موضوع ہے۔(الاصابہ:ص۹۱ ج۸)

اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ شیخ ہجویری نے باب آدابھم فی التزویج والتجرید میں ایک روایت حبب الي من دنیاکم ثلاث: الطیب، والنساء، وجعلت قرة عیني في الصلوة نقل کی ہے۔اور یہ روایت سند حسن سے مسند امام احمد، نسائی وغیرہ میں حضرت انسؓ سے مروی ہے، البتہ اس میں ''ثلاث'' کا لفظ نہیں۔ جناب ڈاکٹر صاحب نے اس روایت کو تخریج میں نقل نہیں کیا، مگر اس کے صرف ایک سطر بعد شیخ ہجویری نے ایک حدیث: لي حرفتان الفقر، والجهاد نقل کی ہے (کشف:ص۳۱۷) اور ڈاکٹر صاحب موصوف نے تخریج (ص۸۵) میں کشف المحجوب کے اسی صفحہ (۳۱۷) کے حوالے سے یہ روایت تو ذکر کر دی ہے اور اس کے بے اصل ہونے کا اظہار بھی فرمایا، مگر معلوم نہیں اس سے صرف ایک سطر پہلے نقل کی گئی روایت ان کی نظر سے کیوں کر او جھل رہ گئی، البتہ کشف المحجوب (ص۲۶۴) پر اس حدیث کا آخری حصہ جعلت قرة عیني في الصلوة مذکور ہے۔اس کی تخریج تو ڈاکٹر صاحب نے کر دی انھیں چاہیے تھا کہ جہاں اس کے مکمل الفاظ مذکور ہیں کم از کم اس کی تحویل ہی کر دیتے۔

حدیث کا عجیب مفہوم

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں یہ بات بھی قارئین کرام کے لیے یقیناً تعجب کا باعث ہوگی کہ سلطان المشائخ حضرت نظام الدین اولیاء کے ملفوظات ''فوائد الفواد'' کی جلد پنجم کی پانچویں مجلس میں یہی روایت ذکر ہوئی ہے اور کہا گیا ہے کہ ''حضرت خواجہ نے کہا کہ ''النساء'' سے مراد حضرت عائشہؓ ہیں اس لیے کہ دوسری ازواج سے زیادہ آپ کا میلان حضرت عائشہؓ کی طرف تھا۔قرة عیني في الصلوة ''میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے'' سے مقصود حضرت فاطمہؓ ہیں، کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ نے یہ جملہ فرمایا: حضرت فاطمہؓ نماز پڑھ رہی تھیں۔'' (فوائد الفواد مترجم:ص۴۲۳)

قرة عیني في الصلوة کی یہ تفسیر و تعبیر کس حد تک صحیح ہے اور اس روایت کا شانِ ورود جو مذکور ہوا وہ کیسا ہے؟ اہل علم اس بارے میں خوب جانتے ہیں۔مگر یہ ایک حقیقت

ہے کہ ہمارے ہندی صوفیائے کرام میں تشیع کے اثرات بڑے دوررس اور خطرناک حد تک پھیلے ہوئے تھے۔اسی ''فوائد الفواد'' میں ''مولانا نورترک'' کا ذکر ہے کہ ''بندہ نے عرض کیا دہلی کے بعض علماء ان کے دین کے بارے میں کچھ باتیں کرتے ہیں۔آپ نے فرمایا: یہ باتیں ٹھیک نہیں وہ آسمان سے برسنے والے پانی کی طرح پاکیزہ تر تھے'' (فوائد، مترجم: ۳۷۴)، حالانکہ طبقات ناصری میں قاضی منہاج الدین نے لکھا ہے کہ نورترک قرامطی ملتان سے نقل مکانی کر کے آئے اور دہلی میں خانقاہ قائم کی۔اپنے آپ کو صوفی ظاہر کرتا تھا، گجرات اور سندھ کے بہت سے قرامطی اس کے ہاں جمع ہو گئے۔اوران قرامطیوں نے ۶۳۴ء میں جمعے کے روز جامع مسجد میں داخل ہو کر مسلمانوں کا قتل عام کیا۔فوائد الفواد کے مترجم پروفیسر محمد سرور نے بھی مختصراً اس طرف اشارہ کیا ہے، مگر حضرت سلطان الاولیاء کی گواہی اور اسی طرح دوسرے مشائخ کی ''صفائی'' کے سامنے وہ بھی بے بس ہیں، حالانکہ نور ترک کے قرامطی ہونے، بلکہ اس کی خانقاہ میں قرامطیوں کے اجتماع کا ذکر اس کے معاصر قاضی منہاج الدین نے صاف طور پر کیا اور یہ بھی لکھا کہ وہ سنی علماء کو ناصبی کہتا تھا۔قرامطی ایک باطنی فرقہ ہے نورترک کے ''تفرد تجرد'' کی بنیاد پر ''پاکیزی'' کا سرٹیفکیٹ اس ''باطنی'' کی کامیابی کی دلیل بن گیا۔ فوا أسفا

مشائخ کے ''ملفوظات'' میں اس نوعیت کے اور بھی واقعات ملتے ہیں، لیکن یہ ہمارا موضوع نہیں۔عرض یہ کرنا تھا کہ ڈاکٹر صاحب نے حبب الی من دنیا کم الحدیث کی تخریج نہیں کی۔اس کے آخری حصہ کی تخریج کرنا مگر مکمل روایت کی تخریج نہ کرنا، اور نہ اس کی طرف اشارہ کرنا فنی نقطۂ نظر سے درست نہیں۔

اسی طرح اثبات ولایت کی بحث میں صوفیا کی تقسیم کے مطابق اخیار، ابدال، ابرار، اوتاد، نقباء، قطب، غوث کی تعداد اوران کے اختیارات کا ذکر کرتے ہوئے شیخ ہجویری نے لکھا ہے:

''بریں اخبار مروی ناطق است واہل سنت برصحت این مجتمع اند''

''کہ اس پر مروی احادیث ناطق ہیں اوراہل سنت کا ان کی صحت پر اجماع ہے۔''

(کشف: ص ۱۹۱)

محدثین کرام کے ہاں ان روایات کا کیا درجہ ہے؟ اس کی تفصیل کا یہ محل نہیں، البتہ شیخ نے ان کی صحت پر اہل سنت کا جو اجماع نقل کیا ہے وہ بہر حال درست نہیں اور فاضل دکتور خالق داد صاحب ان روایات کے ذکر کرنے میں بھی خاموش رہے ہیں۔ رہا مسئلہ ابدال، غوث، قطب کے اختیارات اور ان کی تعداد کا تو یہ محض کشفی مسئلہ تو ہو سکتا ہے کسی صحیح حدیث سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ کتنے تعجب کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سارے نظام کو چلانے کے لیے یہ رجال غیب مقرر کیے۔ مگر اس کی خبر تک اپنے نبی کو نہ دی، بلکہ کہنا چاہیے کہ ﴿ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و اباؤکم ما انزل الله بها من سلطٰن﴾

کتاب کے آغاز میں شیخ نے حدیث استخارہ کا بھی ذکر کیا

''اصحاب محمد ﷺ، رضی اللہ عنہم روایت آوردہ اند کہ پیغمبر مارا استخارہ آموختی چنانکہ قرآن''

''صحابہ کرام نے روایت کیا ہے رسول اللہ ﷺ نے ہمیں دعائے استخارہ اس طرح سکھائی جس طرح قرآن سکھایا۔'' (کشف: ص ۱۰)

حدیث استخارہ کتب احادیث میں مشہور و معروف ہے، مگر فاضل دکتور نے اس طرف بھی توجہ مبذول نہیں فرمائی۔ یوں کشف المحجوب کی یہ ادھوری اور ناقص تخریج ان کے مقام و مرتبہ پر پوری نہیں اتری، بہت سی روایات کی تخریج کر کے ان پر کوئی حکم نہیں لگایا گیا، مثلاً: علم کی فضیلت میں یہ روایت کہ من علم ان الله ربه و انی نبیه حرم الله تعالیٰ لحمه و دمه علی النار (کشف: ص ۱۵) فاضل موصوف نے اس کے لیے (تخریج: ص ۱۰۰) میں المعجم الکبیر للطبرانی اور مجمع الزوائد کا حوالہ تو دے دیا، مگر علامہ ہیثمیؒ نے جو وضاحت فرمائی ہے کہ اس کا راوی عمر بن محمد بن عمر بن صفوان ''واہی الحدیث'' ہے اسے نظر انداز کر دیا ہے، بلکہ کشف میں نقل کردہ الفاظ اور معجم کے الفاظ کے مابین فرق کو بھی انھوں نے ملحوظ نہیں رکھا۔

یہاں تخریج کی متروکہ روایات کا نہ استیعاب مطلوب ہے اور نہ اس پر مکمل تبصرہ ہی۔ بلاشبہ دکتور صاحب نے یہ بڑی خدمت سرانجام دی، مگر کاش وہ تخریج کے اصول وضوابط کو

ملحوظ رکھتے اور دیدہ وری سے پوری کتاب کی تخریج کرتے۔

اسی طرح شیخ ہجویری نے حضرت عمر فاروقؓ کی روایت، جسے امام بخاری نے اپنی الجامع الصحیح کا ''کلمہ افتتاحیہ'' بنایا، کا ذکر حضرت ہرم بن حبان عبدی سے بواسطہ حضرت اویس قرنی حضرت عمرؓ سے بیان کی ہے۔ گویا حدیث انما الاعمال بالنیات بطریق ھرم بن حبان عن اویس عن عمر بھی مروی ہے۔ محترم ڈاکٹر خالق داد صاحب نے اس روایت کی تخریج تو کر دی، مگر شیخ ہجویری کی بیان کردہ سند سے بھی کیا یہ روایت مروی ہے یا نہیں؟ اس کی سند کیا ہے اور اس کی پوزیشن کیا ہے؟ ڈاکٹر صاحب نے اس طرف بالکل توجہ نہیں دی۔ اور یہ اسلوب تخریج بھی اصول تخریج احادیث کے بالکل منافی ہے۔ یہ اور اسی نوعیت کی اور بھی فنی باتیں اس ''تخریج'' میں محل نظر ہیں۔ تاہم محترم موصوف کی کوشش کے ہم شکر گزار ہیں کہ انھوں نے احادیث کے نقطہ نظر سے کشف المحجوب کو اپنا موضوع بنایا اور قارئین کرام کو اس میں وارد شدہ روایات کو معلوم کرنے اور پرکھنے کی ایک آسان تقریب مہیا کر دی۔ جزاہ اللہ احسن الجزاء.

کشف المحجوب کا موضوع

گزشتہ سطور میں ہم نے ذکر کیا ہے کہ ''کشف المحجوب'' تصوف کے موضوع پر ایک بنیادی کتاب ہے اور ہمارے ہندی صوفیائے کرام کے نزدیک یہ اس فن کی اصطلاحات اور متعلقات پر ایک مستند تصنیف شمار کی گئی ہے۔ کتاب کا موضوع اس کے نام سے ہی عیاں ہو جاتا ہے، چنانچہ ان سے ان کے ہم وطن ابوسعید ہجویری نے تصوف کی حقیقت اور مقامات صوفیا کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا تو اس کے جواب میں شیخ ہجویری نے ''کشف المحجوب'' لکھی اور اس کی وجہ تسمیہ بھی خود واضح کر دی کہ اولیاء کرام کے علاوہ سارا عالم لطیفہ تحقیق سے محجوب و مستور ہے، اس لیے یہ کتاب راہِ حق کے بیان، کلماتِ تحقیق کی تشریح اور حجاباتِ بشریت کے کشف میں تحریر کی گئی ہے، اس لیے اس کتاب کا کوئی اور نام صحیح نہیں ہو سکتا۔ (کشف: ص ۱۰)

شیخ نے اس حوالے سے گیارہ عدد حجابات پر بحث کی ہے اور اس سے پہلے حضرات

صوفیائے کرام کے طبقات اور مختلف فرقِ صوفیا کا تذکرہ بھی کیا۔ ہم یہاں اسی کتاب سے متعلق کچھ معروضات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

علم شریعت کے ارکان

حضرت علی ہجویری علم شریعت کے ارکان ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''علم شریعت راسہ رکن است: یکی کتاب ودیگر سنت وسوم اجماع است''

(کشف:ص ۱۴)

''علم شریعت کے تین رکن ہیں: ایک کتاب، یعنی قرآن پاک، دوسرا سنت اور تیسرا اجماعِ امت۔''

اہل علم خوب جانتے ہیں کہ فقہائے اربعہ کے نزدیک علمِ شریعت کے مأخذ چار ہیں، تین نہیں۔ وہ قرآن، حدیث، وسنت، اور اجماع امت کے ساتھ ساتھ قیاسِ صحیح کو بھی شریعت کا مأخذ قرار دیتے ہیں۔ اور حافظ ابن حزمؒ کے اس قول سے متفق نہیں کہ القیاس کله باطل مگر غور فرمایئے حضرت علی ہجویری بھی یہاں مأخذ شریعت صرف تین ذکر کرتے ہیں، قیاس کا نہیں، حالانکہ موصوف حضرت امام ابوحنیفہؒ کے عقیدت مند، بلکہ ان کی تعریف میں غلو کی حد تک رطب اللسان ہیں۔ اور اپنے ایک خواب کی بنیاد پر لکھتے ہیں کہ ''چونکہ پیغمبرؐ سے خطا کے صدور کا امکان نہیں، اس لئے جو آپ ﷺ کے ساتھ قائم ہو اس سے خطا کا امکان نہیں۔'' بلکہ کشف المحجوب کے مترجم نے تو یہ مفہوم بھی لکھ دیا کہ ''آپ (امام صاحب) کا اجتہاد حضور اکرم ﷺ کی متابعت میں بے خطا ہے۔ معاذ الله ثم معاذ الله.

(کشف مترجم:ص ۱۴۴)

حالانکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اجتہاد میں خطا کے صدور کی نفی کسی قابلِ اعتماد حنفی عالم نے نہیں کی، نہ یہ دعویٰ امام صاحبؒ کا ہے نہ ان کے تلامذہ کا۔ امام صاحب سے اس عقیدت کے باوجود، بلکہ کہنا چاہیے کہ حنفی ہونے کے باوصف کہ آنحضرت ﷺ نے خواب میں فرمایا کہ ''ایں امام تو'' (یہ تمھارے امام ہیں۔) حضرت شیخ، قیاس کو ارکانِ شریعت میں ذکر نہیں کرتے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ذکر خیر

حضرت شیخ ہجویریؒ نے "باب التصوف" میں متصوفین کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ انھوں نے سلف صالحین اور صحابہ کرام ﷺ کے مسلک کو طاق نسیاں میں رکھ دیا ہے۔

ان الصفا صفة الصديق

ان اردت صوفيا على التحقيق

"اگر تم تحقیق کے ساتھ صوفی بننا چاہتے ہو تو خوب جان لو کہ صوفی ہونا حضرت صدیقؓ کی صفت ہے۔" اس کے بعد لکھتے ہیں کہ

"از آنچہ صفا را اصلی وفرعی ست، اصلش انقطاع دل است از اغیار، وفرعش خلو دست از دنیائے غدار واین ہر دو صفت صدیق اکبر است"

(کشف: ص ۲۸)

"صفا۔(صفائے باطن) کے کچھ اصول اور فروع ہیں۔ اس کا ایک اصول یہ ہے کہ دل کو غیر سے خالی کرے اور فرع یہ ہے کہ مکر وفریب سے بھر پور دنیا سے ہاتھ کو خالی کردے اور یہ دونوں صفتیں صدیق اکبرؓ کی ہیں۔"

فرماتے ہیں اسی لیے "از آنچہ امام اہل این طریقت وی بود" وہ اہل طریقت کے امام ہیں، پھر اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ان کا دل اغیار سے یوں خالی تھا کہ آنحضرت ﷺ کے سانحہ ارتحال پر تمام صحابہ کرام دل شکستہ ہو گئے اور ابوحفص عمر فاروقؓ تلوار سونت کر کھڑے ہو گئے اور فرمانے لگے کہ "جس نے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ انتقال فرما گئے ہیں میں اس کا سر قلم کردوں گا۔" اس وقت صدیق اکبرؓ تشریف لائے اور بلند آواز سے خطبہ دیا کہ الا من عبد محمداً فان محمدا قد مات ومن عبد رب محمد فانه حي لا يموت "خبردار! جو محمد ﷺ کی عبادت کرتا تھا وہ خوب جان لے کہ محمد ﷺ فوت ہو چکے ہیں اور جو محمد ﷺ کے رب کی عبادت کرتا ہے تو آگاہ رہو کہ وہ زندہ ہے اسے موت نہیں ہے۔" اور اس کے بعد یہ آیت تلاوت کی۔(ترجمہ) "اور محمد (تو اللہ کے) رسول ہی ہیں، بے شک آپ سے پہلے بہت

سے رسول گزر چکے، کیا اگر آپ فوت ہو جائیں یا شہید کر دیے جائیں، تو تم اپنی ایڑیوں کے بل پلٹ جاؤ گے؟" مقصد یہ تھا کہ محمد ﷺ جس کا معبود تھا تو وہ فوت ہو چکے ہیں اور جو محمد ﷺ کے رب کا پرستار ہے وہ زندہ ہے اس پر ہرگز موت نہیں آئے گی۔ اور رہا یہ مرتبہ کہ آپ ﷺ کا دل دنیائے غدار سے خالی تھا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ آپ کے پاس جس قدر مال ومنال تھا وہ سب اللہ کی راہ میں دے کر ایک کمبل اوڑھ کر بارگاہِ رسالت میں ہو گئے۔ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پوچھا: ماخلفت لعیالک؟ "اپنے اہل وعیال کے لیے کیا چھوڑ کر آئے ہو؟" تو عرض کیا اللہ ورسولہ "اللہ اور اس کے رسول کو۔" یعنی تم نے اپنے مال میں سے اپنے گھر والوں کے لیے کیا چھوڑا ہے؟ انھوں نے عرض کیا بہت بڑا خزانہ اور بہت مال ومنال چھوڑ آیا ہوں۔ فرمایا وہ کیا؟ عرض کیا "یکے محبت خدای تعالیٰ ودیگر متابعت رسولش" ایک تو اللہ کی محبت اور دوسری اس کے رسول کی متابعت چھوڑ آیا ہوں۔ جب دل دنیا سے صاف ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ دنیاوی کدورتوں سے اسے پاک کر دیتے ہیں۔ یہ تمام صفتیں صوفی صادق کی ہیں۔ ان کا انکار حق کا انکار اور کھلا عناد ہے۔"

(کشف: ص ۲۸، ۲۹ مترجم: ص ۵۸، ۵۹)

حضرت علی ہجویریؒ نے حضرت صدیق اکبرؓ کے حوالے سے جو کچھ فرمایا، قارئین کرام اس پر غور فرمائیں۔ انھوں نے ببانگِ دہل یہ فرمایا ہے کہ اگر تم صوفی بننا چاہتے ہو تو حضرت صدیق اکبرؓ تمھارے امام ہیں، بلکہ چند صفحات کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ "انبیائے کرام علیھم السلام کے بعد وہی شیخ الاسلام ہیں اور سب سے افضل ہیں۔ آنحضرت ﷺ کے وہ خلیفہ ہیں اور "امام وسید اہل تجرید وپیشوائے ارباب تفرید واز آفات نفسانی بعید" (کشف: ص ۵۶)، بلکہ یہ بھی لکھتے ہیں "صدیق اکبر مقدم ہمہ خلائق است از پس انبیاء وروا نباشد کہ کسی قدم پیش وے نہد کہ او مقدم گردانید" کہ صدیق اکبرؓ کا مرتبہ انبیائے کرام علیھم السلام کے بعد ساری مخلوق سے مقدم ہے اور یہ جائز نہیں کہ کوئی ان سے آگے قدم رکھے اور معنوی اعتبار سے مقدم ہو جائے۔ (کشف: ص ۵۷)

حضرت علی ہجویریؒ نے سیدنا صدیق اکبرؓ کے بارے میں جو فرمایا اسے پیش نظر رکھتے

ہوئے حضرات صوفیائے کرام کے اس عمومی تصوراتی فکر پر غور کیجئے کہ جو وہ سیدنا حضرت علیؓ کے بارے میں رکھتے ہیں۔

کیا حضرت علیؓ امامِ ولایت ہیں

یہ بات تو اپنی جگہ تفصیل طلب ہے کہ سلاسل اولیاء کا اتصال بواسطۂ حضرت حسن بصریؒ حضرت علیؓ سے ہے یا نہیں؟ اور یہ سلاسل، محدثین کے اصول کے مطابق اسناد متصل سے ثابت ہیں یا نہیں؟ ہمیں یہاں صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اور تو اور حضرت مجدد الف ثانیؒ جو بذات خود ایک فکر کے حامل اور رفض و تشیع کے شدید مخالف تھے، ان کے حوالے سے حضرت مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ جنھیں بیہقی وقت کے عظیم لقب سے یاد کیا جاتا ہے لکھتے ہیں: ولایت کے قطب الارشاد سب سے پہلے حضرت علیؓ ہیں، پھر ان کی اولاد سے حضرت حسن عسکریؒ تک، اور آخر میں حضرت محی الدین عبدالقادر جیلانیؒ ہیں۔ ولا یصل احد من الاولین والآخرین الی درجة الولایة الا بتوسطهم کذا قال المجددؒ اور اولین و آخرین میں سے کوئی بھی ان کے توسط کے بغیر مقام ولایت تک نہیں پہنچتا، جیسا کہ حضرت مجدد صاحبؒ نے فرمایا ہے۔ (تفسیر المظہری: ص۹۹ ج۲)

اور اس کے چند سطور بعد مکرر لکھتے ہیں:

> وکان قطب ارشاد کمالات الولایة علی علیه السلام، ما بلغ احد من الامم السابقة درجة الأولیاء الا بتوسط روحه رضی الله عنه ثم کان بتلک المنصب الائمة الکرام ابناؤه الی الحسن العسکری وعبد القادر الجیلی.'' (المظہری)

> ''یعنی کمالات ولایہ کے قطب الارشاد حضرت علیؓ ہیں۔ سابقہ امتوں میں کوئی بھی ان کی روح کے توسط کے بغیر مقام ولایت کو نہیں پہنچا، پھر یہ منصب ان کی اولاد کے ائمہ کرام کو حاصل ہے حضرت حسن عسکریؒ تک اور پھر حضرت عبدالقادر جیلانیؒ ہیں۔''

غور فرمائیے! کیا فرمایا گیا ہے کہ امم سابقہ میں بھی کوئی درجہ ولایت پر حضرت علیؓ کی

روح کے واسطے کے بغیر نہیں پہنچا۔ جب سابقہ امتوں کے اولیاء کی یہ حالت ہے تو اس امت کے اولیاء کو مقام ولایت ان کے توسط کے بغیر کیونکر حاصل ہو سکتا ہے؟ ❶ اس دعوے پر دلیل کیا ہے؟ اور یہ کہاں تک مبنی بر حقیقت ہے؟ اس پر کچھ کہنے کی گنجائش نہیں۔ جہاں ''روحانی'' طور پر ولایت کی تقسیم کا دائرہ سابقہ امتوں کے اولیاء تک پھیلا ہوا ہے تو اس امت کے اولیاء کے سلاسل میں اتصال کا سوال ہی کیا رہ جاتا ہے؟

حضرت قاضی صاحب نے مجدد صاحب کے حوالے سے جو بات نقل کی ہے وہ ان کے مکتوبات دفتر سوم میں دیکھی جا سکتی ہے۔ قاضی صاحب نے ''السیف المسلول'' رفض و تشیع میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اس میں بھی انھوں نے اسی بات کا ذکر کیا ہے اور فرمایا کہ بعض اکابرین امت کو کشف صریح کے ذریعے اس حقیقت کا انکشاف ہوا ہے اور یہ بات بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ''امامیہ کے نزدیک حضرت علیؓ اور ائمہ کی روح پہلے انبیاء کے ساتھ رہی'' اور فرماتے ہیں کہ الکذوب قد یصدق کہ جھوٹا بھی کبھی سچ کہتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: السیف المسلول (مترجم: ص ۵۲۶، ۵۲۹)

رفض و تشیع جس چپکے اور غیر محسوس انداز میں اثر پذیر ہوتا ہے، اس کی ایک مثال اسے بھی سمجھ لیں۔ اور ہمارے ہندی صوفیاء میں اس کے اثرات کا اشارہ تو ہم پہلے بھی کر آئے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے رافضیوں کے اسی فکر کی تردید منہاج السنہ (۱۵۶/۴، ۱۵۷)

---

❶ تعجب ناک بات یہ ہے کہ حضرت شیخ فرید شکر گنج کے بارے میں کہا گیا کہ جب حضرت نوح علیہ السلام کے دور میں طوفان آیا، تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے حضرت نوح علیہ السلام نے حضرت فرید کی منت مانی، چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا تو پھر کہیں بیڑا پار لگا، چنانچہ یہاں پیر بخش لکھتے ہیں:

نام تیرا تدوں نشر ہویا جیسی حضرت نوح دا جدوں طوفان آیا
نوح نبی نے تدوں پناہ منگی بیڑا جدوں نزدیک آسمان آیا
منوں اوگرا شیخ فرید دا جی قادر پاک دا ایہہ فرمان آیا
اوہنا منتا دیتیاں پیر بخشا بیڑا پھر مڑ اوس مکان آیا

معاذ اللہ ثم معاذ اللہ (چراغ چشت: ص ۱۰۰)

میں کی ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے ہمارے فاضل بھائی مولانا محمد رفیق اثری حفظہ اللہ کو، کہ انھوں نے السیف المسلول کے حواشی میں اس کی تردید کی اور بڑی خوش اسلوبی سے اس رافضی فکر کا تار پود تار تار کر دیا۔ انتہائی تعجب کی بات یہ ہے کہ حضرت قاضی صاحب نے تفسیر اور السیف المسلول میں اس کشف کی تائید میں ایک آیت سے بھی استدلال کیا۔ ﴿قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی﴾، حالانکہ رافضیوں کی حضرت علیؓ کی خلافت کی تیسری اسی دلیل کی تردید وہ خود فرما چکے ہیں کہ المودة فی القربی سے مراد خود آپ ﷺ کی ذاتِ گرامی سے قرابت مراد ہے، جو اہل مکہ کو آپ ﷺ کے ساتھ تھی، جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ مکہ مکرمہ میں تو حسنینؓ موجود ہی نہ تھے۔ وہ ہجرت کے بعد مدینہ طیبہ میں پیدا ہوئے۔

(السیف المسلول: ص ۲۳۸، ۲۳۹)

حضرت قاضی صاحب کے مزید استدلال پر تبصرے کی گنجائش نہیں کہ یہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ سخت حیرت ہے کہ اس حوالے سے انھوں نے ایک روایت حب علی عبادة بھی ذکر کر دی۔ انھی کی کیا بات حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے بھی تحفہ اثنا عشریہ (مترجم: ص ۶۸۵) میں یہ روایت ''الدیلمی'' کے حوالے سے نقل کر دی۔ ''الدیلمی'' کی روایات کی کیا حالت ہے خود شاہ صاحب کی ''العجالة النافعة'' میں اور ان کے والد گرامی قدر حضرت شاہ ولی اللہؒ کی حجة اللہ البالغہ میں طبقات کتب حدیث کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔ النظر الی علی عبادة کے الفاظ سے ایک روایت مختلف کتب میں پائی جاتی ہے اور وہ بھی موضوع ہے، جس کی تفصیل ''الموضوعات لابن الجوزی'' اور سلسلة الضعیفة والموضوعة (۴۷۰۲) میں موجود ہے۔ غور فرمایئے کشف کا سہارا کیسی روایات سے ڈھونڈا جاتا ہے،

حضرت علی ہجویریؒ اور ''کشف المحجوب'' کا تعلق پانچویں صدی ہجری سے ہے اور اس وقت برصغیر میں رفض و تشیع کے وہ اثرات پیدا نہیں ہوئے تھے جو قرونِ متاخرہ میں پائے گئے۔ حضرت ہجویریؒ نے حضرت جنیدؒ کا یہ قول شیخنا فی الاصول والبلاء علی المرتضی نقل کرنے کے باوجود فرمایا کہ ان الصفا صفة الصدیق، ان اردت

صوفيا على التحقيق اور یہ بھی فرمایا کہ ابو بکر صدیق ''امام وسید اہل تجرید و پیشوائے ارباب تفرید'' ہیں۔ حالانکہ خود ان کا سلسلہ تصوف بواسطہ حضرت داود طائی جو حضرت حبیب عجمی کے مرید تھے حضرت علیؓ تک پہنچتا ہے۔ حضرت ہجویریؒ حضرت عمر فاروقؓ کا حضرت ام کلثوم (دختر سیدہ فاطمہ الزہراءؓ) سے نکاح کا ذکر پوری تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ (کشف: ص ۳۱۵) اور حضرت عائشہؓ سے عقیدت ومحبت کا یہ عالم ہے کہ حضرت مسطحؓ کو اصحاب صفہ میں شمار کرنے کے باوجود لکھتے ہیں ''ومن بدل اورا دوست ندارم کہ ابتدائے افک ام المؤمنین عائشہ صدیقہؓ وی کردہ بود'' (کشف: ص ۷۲)

''میں دل سے ان کو دوست نہیں رکھتا، کیونکہ ام المؤمنین عائشہؓ پر لگائی جانے والی تہمت کی ابتدا ان سے ہوئی تھی۔'' حالانکہ حضرت مسطحؓ بدری صحابی ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ ان سے اسی سبب ناراض ہوئے اور ان کا روزینہ بند کر دیا تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ﴾ کا حکم نازل فرمایا اور حضرت مسطحؓ کا روزینہ جاری رکھنے کا حکم فرمایا۔ اس لیے شیخ ہجویریؒ کا انھیں دوست نہ رکھنے کا اظہار محل نظر ہے۔ بالخصوص یہ کہنا کہ ''تہمت کی ابتدا ان سے ہوئی تھی'' قطعاً درست نہیں۔ اس تہمت کا سرغنہ منافق عبداللہ بن ابی ابن سلول تھا۔ اس سے قطع نظر ہمیں صرف یہ عرض کرنا تھا کہ حضرت ہجویریؒ کے یہ تاثرات بھی اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ رفض وتشیع کے اثرات سے وہ متاثر نہیں تھے اور ان کی اس کتاب میں ایسی باتیں نہیں جو برصغیر کے اکثر و بیشتر صوفیائے کرام کی تصانیف وملفوظات میں پائی جاتی ہیں۔

ہدایت اور معرفت الٰہی کا سبب

اللہ تبارک وتعالیٰ کی معرفت وہدایت کا سبب کیا ہے؟ حضرت ہجویریؒ اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی معرفت عقلی ہے، مگر یہ قول باطل ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کی علت استدلال ہے، لیکن یہ خیال بھی غلط ہے۔ اگر آیات الٰہیہ سے استدلال معرفت حق کی دلیل ہوتی تو اللہ تعالیٰ اپنی معرفت کی علت اپنی مشیت کو قرار نہ دیتا۔ اہل سنت آیات الٰہیہ کو سبب قرار دیتے ہیں، معرفت کو علت

قرار نہیں دیتے، نیز فرماتے ہیں کہ جب دل کا قبض وبسط اور اس کا ختم وشرح اللہ تعالیٰ کے قبضۂ قدرت میں ہے تو اللہ کے سوا کسی اور کو راہنما بنانا محال ہے۔ اور کوئی سبب بغیر مسبب کے راہ نہیں دکھا سکتا۔ اسی ضمن میں لکھتے ہیں:

''واز مخلوقان کس را قدرت آن نیست کہ کسی را بخدای رساند مستدل از ابوطالب عاقلتر نباشد و دلیل از محمد ﷺ بزرگتر نہ، چوں جریان حکم ابوطالب بر شقاوت بود دلالت محمد ﷺ وای رسود نداشت۔'' (کشف: ص ۲۳۷)

''اور مخلوق میں سے کسی کو یہ طاقت نہیں کہ وہ بندے کو اللہ تعالیٰ تک پہنچا دے، استدلال کرنے والا ابو طالب سے بڑھ کر عاقل نہ ہوگا اور حضرت محمد ﷺ سے بڑھ کر کوئی دلیل نہ ہوگی۔ جب ابو طالب کے بارے میں شقاوت کا فیصلہ تھا تو حضرت محمد ﷺ کی دلالت انھیں کوئی فائدہ نہ پہنچا سکی۔''

اسی مسئلہ کی مزید وضاحت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

تمام عقلی دلائل اللہ تعالیٰ کی ملک ہیں اور اسی کے قبضۂ اختیار میں ہیں۔ وہ اگر چاہے تو اپنے کسی ایک فعل کو اس کے لیے دلیل بنا دے اور اسی کے ذریعے اپنی راہ دکھلا دے اور اگر چاہے تو اپنے تمام افعال کو اس کے لیے حجاب بنا دے اور وہ معرفت الٰہی سے محروم رہ جائے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جہاں مسلمانوں کے لیے معرفت الٰہی کی دلیل بنے وہاں نصاریٰ کے ایک گروہ کے لیے معرفت کے حجاب بنے۔ مسلمانوں نے انھیں اللہ کا بندہ اور رسول مانا اور نصاریٰ نے انھیں اللہ کا بیٹا خیال کیا۔ یہی حال اصنام، چاند اور سورج کا ہے کسی کے لیے وہ معرفت کی دلیل ہیں اور کئی اس سے محروم رہے۔ اگر دلیل ہی معرفت کی علت ہوتی تو چاہیے تھا کہ ہر مستدل عارف ہوتا، حالانکہ یہ کھلا مکابرہ ہے۔

توحید کا بیان

کشف المحجوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ہجویریؒ صفات باری تعالیٰ کے سلسلہ میں اشعری فکر کے حامل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ومکان کی نفی کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے لیے حرکت وسکون کی بھی نفی کرتے ہیں۔ اور مرجیہ کی طرح ایمان میں

کمی وبیشی کے بھی قائل نہیں اور ایمان قول وعمل اور تصدیق کا نام ہے یا صرف تصدیق وقول کا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی ہے ورنہ معنیٰ ومقصود میں سب متفق ہیں۔ اس نزاع سے قطع نظر ہم عرض کرنا چاہتے ہیں کہ شیخ ہجویری فرماتے ہیں کہ

> ''توحید کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اکیلا جانے اور اس پر صحیح علم رکھے۔ اللہ تعالیٰ ایک ہے وہ بے مثل ہے اپنی ذات وصفات میں بینظیر اور اپنے افعال میں لاشریک ہے۔'' (کشف: ص ۲۴۹)

مزید لکھتے ہیں:

> ''ہمیشہ باصفات خود قدیم است، کل معلومات از علم وی بیروں نیست، موجودات را از ارادتش چارہ نے، آن کند کہ خواستہ است، آن خواہد کہ دانستہ است، مخلوق را بر اسرارش اشراف نے، حکمش ہمیشہ حق، دوستانش را بجز تسلیم روی نہ، امرش جملہ حتم، مریدانش را بجز گزاردن فرمان چارہ نہ، مقدر خیر وشر جز او نہ، امید وبیم جز بدو سزاوار نے، خالق نفع وضر، حکم جز او را نہ۔''
>
> (کشف: ص ۲۴۶)

''یعنی وہ ہمیشہ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہے، کوئی معلومات اس کے علم سے باہر نہیں، کسی موجود کو اس کے ارادہ سے مفر نہیں، وہی کرتا ہے جو وہ چاہتا ہے اور وہی چاہتا ہے جو اس کی مشیت میں ہے، مخلوق کو اس میں کوئی بزرگی نہیں، اس کا ہر حکم حق ہے، اس کے دوستوں کو بجز تسلیم کے کوئی چارہ نہیں، اس کے تمام احکام حتمی ہیں، اس کے دوستوں کو اس کی فرماں برداری کے سوا چارہ نہیں، ہر خیر وشر اسی کا مقدر کیا ہوا ہے۔ اس کے سوا کسی سے امید وخوف رکھنا سزاوار نہیں، اس کے سوا کوئی نفع ونقصان کا پیدا کرنے والا نہیں، اس کے بغیر کسی کا کوئی فیصلہ نہیں۔''

توحید کی تفصیل میں انھوں نے جو کچھ نقل کیا اس کا استیعاب ممکن نہیں۔ حضرت جنیدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ توحید یہ ہے کہ افراد القدم عن الحدث قدیم کو حادث سے جدا

جانے۔قدیم صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور باقی جو کچھ بھی ہے، حادث ہے۔ (کشف: ص ۲۴۷) فرماتے ہیں کہ

ففی کل شيء له آیة
تدل علی أنه واحد

یعنی محدثات کی تمام حرکات اس بات کی دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے، مگر

''اما بندہ ازاں جملہ غافل است کہ مراد جز از وخواہد ویا جز ذکر او آرامد، چوں اندر نیست کردن وہست کردن تو وی را شریک نبایست محال باشد کہ اندر تربیت تو شریک باید۔'' (کشف: ص ۲۴۷)

''بندہ اس سے بہت غافل ہے کہ اس کے غیر سے مراد چاہتا ہے اور اس کے غیر کے ذکر سے راحت پاتا ہے۔ جب کوئی تمھارے وجود وعدم میں اس کا شریک نہیں تو ناممکن ہے کہ تمھاری تربیت اور پرورش میں اس کے سوا کوئی اور شریک ہو۔''

حضرت بشرؒ حافی کے تذکرے میں لکھتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: من اراد ان یکون عزیزا فی الدنیا وشریفا فی الآخرۃ فلیحتسب ثلاثا: لا یسأل احدا حاجۃ. الخ

کہ جو یہ چاہتا ہے کہ وہ دنیا میں عزت والا اور آخرت میں شرافت والا ہو، اسے چاہیے کہ تین باتوں سے بچے۔ ایک یہ کہ کسی سے اپنی حاجت کا سوال نہ کرے، کسی کو برا نہ کہے، کسی کی دعوت قبول نہ کرے۔''

''اما ہر کہ بخداوند تعالیٰ راہ داند از خلق حاجت نخواہد، کہ حاجت بخلق دلیل بے معرفتی بود، کہ اگر بقاضی الحاجات عالمستی از چوں خویشتنی حاجت نخواہدی، استعانۃ المخلوق من المخلوق کاستعانۃ المسجون من المسجون۔''
(کشف: ص ۹۸)

''جسے اللہ تعالیٰ کی معرفت ہوگی اسے مخلوق کی احتیاج نہ ہوگی، کیونکہ

خلق کی احتیاج عدم معرفت کی دلیل ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کو قاضی الحاجات جانتا تو کسی غیر سے احتیاج برآری نہیں چاہے گا۔ اس لیے کہ مخلوق کا مخلوق سے طالب امداد ہونا ایسا ہی ہے جیسے قیدی کا قیدی سے مدد مانگنا۔''

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث اسی معنی میں ہے کہ اذا سألت فاسئل الله کہ جب سوال کرو تو اللہ سے سوال کرو۔'' (ترمذی وغیرہ) ایک طرف حدیث نبوی کے مطابق مشائخ کا یہ فرمان، دوسری طرف انھی مشائخ کرام کو قاضی الحاجات سمجھ کر پکارنا اور ان سے مدد چاہنا کیا ان کی تعلیمات کے مطابق ہے؟ اور اس تعلیم کے ساتھ قبروں پر چلہ کشی اور حاجات کے لیے ان سے مدد طلب کرنا کیونکر روا ہے؟ اور دونوں میں توافق کیا ہے؟

کراماتِ اولیائے کرام

اہل سنت اس پر متفق ہیں کہ نبی کا معجزہ اور ولی کی کرامت برحق ہے۔ حضرت ہجویری نے اس حوالے سے مشائخ کا یہ اختلاف نقل کیا ہے کہ کرامت ولی سے حالت صحو (بیداری) میں ہوتی ہے یا سکر (مدہوشی) میں، حضرت جنیدؒ بغدادی، حکیم ترمذیؒ وغیرہ تو فرماتے ہیں کہ کرامت صحو و استقامت کی حالت میں ظاہر ہوتی ہے، جب کہ بایزید بسطامی، ذوالنون مصری وغیرہ فرماتے ہیں کہ ولی سے ظہور کرامت حالت سکر میں ہوتی ہے۔ اسی طرح انھوں نے معجزہ و کرامت میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معجزہ میں شرط اظہار اور کرامت میں شرط اخفا ہے۔ اس لیے کہ معجزے سے مقصود دوسروں کو فائدہ پہنچانا اور ایمان کی دعوت ہے، مگر ولی میں اس سے اس کی تکریم اور عزت افزائی ہے۔ اور صاحب معجزہ، یعنی نبی کو یقین ہوتا ہے کہ یہ اعجاز ہے، مگر ولی یقین نہیں کر سکتا کہ یہ کرامت ہے یا استدراج ہے۔

نیز فرماتے ہیں کہ کرامت صاحبِ معجزہ کی تصدیق کے بغیر اور تصدیق کرنے والے عبادت گزار مومن کے بغیر کسی اور سے ظاہر نہیں ہوتی۔ مشائخ اور تمام اہل سنت کا اتفاق ہے کہ کافر سے خرق عادت کرامت و معجزہ کے مشابہ فعل ظاہر ہو سکتا ہے، مگر وہ استدراج اور شیطانی کھیل ہے۔ کرامت کے بارے میں انھوں نے اس بات کی بھی وضاحت کی ہے کہ

تحقیقت کرامت و ولایت از مواہب حق است نہ از مکاسب بندہ۔

(کشف: ص ۲۰۰)

''درحقیقت کرامت وولایت حق تعالیٰ کی عطا ہے اس کا کسب وعمل سے کوئی تعلق نہیں۔''

بلکہ انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ اولیا پر کرامت کا اظہار ان کی مزید تکریم کے لیے ہے ورنہ اس کی شرط تو پوشیدہ رکھنا ہے نہ کہ بتکلف اظہار، اور میرے شیخ ومرشد فرماتے ہیں کہ اگر ولی اپنے حال کی درستی ظاہر کرنے کے لیے ولایت ظاہر کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر بتکلف ظاہر کرے تو یہ رعونت ہے۔ (کشف: ص ۱۹۹)

اب کہاں شیخ کی کرامت کے حوالے سے یہ بات کہ اس کا اظہار صرف متبع پر ہوتا ہے، یہ اللہ کا فیضان ہے اور اس میں اخفا شرط ہے کہ ''کرامت راستر باشد ومعجزہ را کشف'' اور کہاں اتباع سے بے پرواہ ہوکر ''کرامات'' کا افشا واظہار، بلکہ اشتہار اور اس کا مطالبہ وتلاش اور اس کے حوالے سے بالآخر ''تجارت کا مشغلہ۔'' انا للہ وانا الیہ راجعون

حضرت خضر علیہ السلام کا قصہ

حضرت خضر علیہ السلام کے بارے میں صوفیائے کرام، بلکہ اکثر وبیشتر اہل علم کا خیال ہے کہ وہ زندہ ہیں۔ ان کے حوالے سے بہت سے غلط عقائد وافکار پھیلے ہوئے ہیں، مگر یہ ہمارا موضوع نہیں۔ ہم یہاں صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ شیخ ہجویری نے حضرت ابوبکر محمد بن عمر وراق کے ترجمے میں لکھا ہے کہ انھوں نے فرمایا میرے شیخ محمد بن علی ترمذی نے چند اوراق مجھے دیے اور فرمایا کہ انھیں دریائے جیحون میں ڈال دو، مگر میرا دل اس بات پر راضی نہ ہوا۔ میں نے وہ اوراق گھر میں رکھ لیے اور ان کی خدمت میں حاضر ہوکر کہہ دیا کہ میں نے انھیں دریا برد کر دیا ہے۔ انھوں نے فرمایا تم نے کیا دیکھا؟ میں نے عرض کیا میں نے کچھ نہیں دیکھا۔ فرمایا تو پھر تم نے انھیں دریا میں ڈالا ہی نہیں۔ جاؤ انھیں دریا برد کر کے آؤ، چنانچہ میں گیا اور بالآخر انھیں دریا میں ڈال دیا۔ دریا کا پانی ایک لمحے کے لیے چھٹا اور ایک صندوق نمودار ہوا، اس کا ڈھکنا کھلا ہوا تھا وہ اوراق اس صندوق میں چلے گئے، پھر اس کا ڈھکنا بند ہوگیا، اور پانی برابر ہوکر صندوق نظر سے اوجھل ہوگیا۔ واپس آکر انھوں نے

سارا ماجرا عرض کیا۔ شیخ نے فرمایا: اب تم نے ان اوراق کو دریا میں ڈالا ہے۔ میں نے عرض کیا، شیخ اس میں راز و اسرار کیا ہے؟ حقیقت سے آگاہ فرمائیں، انھوں نے فرمایا میں نے اصولِ تحقیق میں ایک کتاب لکھی تھی جس کا سمجھنا دشوار تھا۔ میرے بھائی حضرت خضر علیہ السلام نے مجھ سے اسے مانگا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے پانی کو حکم فرمایا کہ وہ ان تک پہنچا دے۔

(کشف: ص ۱۲۹، ۱۳۰)

بالکل اسی نوعیت کا واقعہ ''انیس الجلساء'' کے حوالے سے بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے پانچ سال تک علم پڑھا اور ان کی وفات کے بعد امام صاحب کی قبر پر حضرت خضر علیہ السلام جاتے اور فیض پاتے رہے۔ حضرت خضر علیہ السلام سے شیخ ابوالقاسم قشیری مستفید ہوئے۔ انھوں نے ان علوم کو کتابی شکل دی، اسے صندوق میں بند کیا اور تلمیذ رشید کو حکم دیا کہ اسے دریائے جیحون میں جا کر پھینک آئے۔ تلمیذ نے اس میں تردد فرمایا۔ شیخ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہہ دیا کہ میں دریا میں صندوق کو پھینک آیا ہوں۔ شیخ نے پوچھا تم نے کچھ دیکھا؟ تلمیذ نے عرض کیا کہ کچھ بھی نہیں۔ شیخ نے فرمایا پھر تم نے وہ دریا میں پھینکا ہی نہیں۔ دوسری بار بھی اسی طرح ہوا، بالآخر مرید باصفا نے شیخ کے تیسری بار حکم دینے سے صندوق دریائے جیحون میں پھینک دیا۔ شیخ نے پوچھا تم نے کچھ دیکھا؟ تلمیذ نے عرض کیا کہ میں نے دیکھا کہ پانی پھٹا اس میں سے ہاتھ نمودار ہوا۔ اور پھر صندوق غائب ہو گیا۔ میں بڑا حیران ہوا۔ شیخ فرمایئے اس میں راز کیا ہے اور اصل حقیقت کیا ہے؟ شیخ نے فرمایا قیامت کے قریب جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام تشریف لائیں گے تو وہ حیران ہوں گے کہ احکام و معاملات کا فیصلہ کیونکر کریں؟ حضرت جبریل علیہ السلام ان کے پاس آئیں گے اور فرمائیں گے کہ دریائے جیحون پر فلاں جگہ جائیں۔ دو رکعت وہاں ادا کریں اور اللہ تعالیٰ سے دعا کریں اور کہیں اے ابوالقاسم قشیری کے صندوق کے امین! مجھے ان کا صندوق لا دو، چنانچہ وہ اسی طرح کریں گے وہ صندوق وہاں پانی سے برآمد ہوگا اور اس کے مطابق حضرت عیسیٰ علیہ السلام فیصلے فرمائیں گے۔

یہ کہانی بڑی تفصیل سے علامہ طحطاوی نے الدر المختار کے حاشیہ (ص ۴۰ ج ۱) میں نقل

کی۔ اللہ تعالیٰ انھیں جزاءِ خیر عطا فرمائے کہ انھوں نے اس کی بھرپور تردید کی۔ اسی طرح علامہ شامی نے بھی ردالمحتار (ص ۵۷ ج ۱) میں اس کو باطل قرار دیا۔ اور ان سے پہلے علامہ علی قاریؒ نے بھی اس کا ابطال فرمایا اور فرمایا کہ یہ بعض ملحدین کی بناوٹی کہانی ہے۔ حضرت خضر علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ﴿وعلمناه من لدنا علما﴾ وقد تعلم منه موسى عليه السلام کہ انھیں ہم نے علم عطا فرمایا بلکہ ان سے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے علم سیکھا۔ وہ امام ابوحنیفہ کے تلمیذ اور ان سے استفادہ کرنے والے کیونکر ہو سکتے ہیں؟

غور فرمایئے! اگر امام صاحب سے استفادہ ان کی شایان شان نہیں اور اس کہانی کے جھوٹی ہونے کی یہ ایک دلیل ہے تو حضرت شیخ محمد بن علی ترمذی کے علوم سے ان کا استفادہ، کیا حضرت خضر علیہ السلام کے مقام و مرتبہ کے عین مطابق ہے؟

کشف المحجوب کے مترجم کی غلط بیانی

سخت حیرت کی بات ہے کہ ''کشف المحجوب'' کے مترجم الحاج مفتی معین الدین نعیمی صاحب نے حضرت ابراہیم بن ادہم کے ترجمے میں لکھا ہے کہ

> ''آپ حضرت خضر علیہ السلام کے مرید تھے۔ آپ نے بکثرت قدماء مشائخ کی صحبت پائی۔ اور حضرت خضر علیہ السلام نے امام اعظم ابوحنیفہؒ کی مجلس میں حاضر ہو کر تحصیل علم کیا۔''

(کشف مترجم: ص ۱۵۵ مطبوعہ پبلشنگ کراچی)

حالانکہ ''کشف المحجوب'' کے فارسی نسخہ مطبوعہ اسلامک بک فاؤنڈیشن، لاہور۔ میں یہ الفاظ قطعاً نہیں، بلکہ اس میں ہے:

> ''بسیاری از قدماء مشائخ را دریافتہ بود، وبا امام اعظم ابوحنیفہؒ اختلاط داشت وعلم از وی آموختہ بود۔'' (کشف: ص ۹۵)

> ''آپ نے بہت سے قدماء مشائخ کی صحبت پائی اور امام اعظم ابوحنیفہ سے ملے اور ان سے علم حاصل کیا۔'' اس میں حضرت خضر علیہ السلام کا ذکر نہیں،

مگر یہاں مترجم مفتی صاحب نے حضرت خضر علیہ السلام کو امام صاحب کا بلا وجہ تلمیذ بنا دیا۔

افسوس ہے کہ جس بات کی اکابر علمائے احناف تردید کرتے ہیں یہ قصہ اصاغر کے دل و دماغ میں ایسا چھایا ہوا ہے کہ اسی پس منظر میں حضرت خضر علیہ السلام کو امام صاحب کا تلمیذ باور کراتے ہیں۔ جناب اگر ان کا تلمذ درست ہے تو باقی حصے سے انکار کیوں ہے؟

حضرت خضر علیہ السلام نبی تھے؟

حضرت خضر علیہ السلام کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ نبی تھے یا ولی یا فرشتہ تھے۔ شیخ ہجویری کی الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نبی تھے، جیسا کہ محققین اہل سنت کا خیال ہے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم بن ادہم کے تذکرے کے آخر میں ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں چار سال تک جنگلوں میں رہا اور اللہ تعالیٰ نے بلا مشقت مجھے روزی عطا فرمائی۔

''وانر آن میاں خضر پیغمبر علیہ السلام با من صحبت کرد و نام بزرگ خداوند تعالیٰ مرا بیا موخت'' (کشف: ص ۹۷)

''اسی دوران میں ''پیغمبر خضر علیہ السلام '' کی مجھے صحبت حاصل ہوئی اور مجھے انھوں نے اسم اعظم کی تعلیم دی۔''

جب حضرت خضر علیہ السلام پیغمبر تھے، تو اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مطابق، پیغمبروں سے اللہ تعالیٰ نے عہد لیا کہ جب میں تمھیں نبی بناؤں اسی اثنا میں ایک نبی آئے گا تم اس پر ایمان لانا اور اس کی مدد کرنا۔ (آلِ عمران) عموماً حضرات مفسرین کرام فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نبی کریم حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ہیں۔ قابل غور بات یہ ہے کہ اسی میثاق انبیاء کے مطابق، کیا آنحضرت ﷺ کے پاس حضرت خضر علیہ السلام آئے اور غزوات میں آپ کا تعاون کیا؟ جب کسی قابلِ اعتبار روایت سے اس کا ثبوت نہیں تو آپ کے بعد بزرگوں سے ان کی ملاقاتیں، بلکہ باکثرت ملاقاتیں کیا حقیقت رکھتی ہیں؟

سماع اور قوالی

کشف المحجوب سے پتا چلتا ہے کہ شیخ ہجویری کے دور میں بھی سماع اور قوالی کا عام چرچا تھا اور آج بھی یہ سلسلہ اسی طرح جاری وساری ہے، بزرگوں کے میلوں اور عرسوں پر تو اس کا خاص اہتمام ہوتا ہے۔ ''قوال'' ایسا ہرجائی ہے کہ جہاں جا کر قوالی کی محفل سجاتا ہے سامعین کو اسی کا در بتلاتا ہے اور اس کی تعریف وتوصیف میں زمین وآسمان کے قلابے ملا دیتا ہے اور اسے مقامِ عبدیت سے اٹھا کر معبود بنا دینے میں بھی کوئی حجاب محسوس نہیں کرتا۔ کیا اس سے صاحبِ قبر خوش ہوتے ہیں؟ بریلوی مکتب فکر کے مجدد جناب احمد رضا خاں صاحب ذکر کرتے ہیں کہ جب حضرت سید ابراہیم ایرجی سے عرض کیا گیا کہ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مزار پر قوالی ہو رہی ہے آپ تشریف لے چلیں تو انہوں نے فرمایا تم جانتے ہو مواجہ اقدس میں حاضر ہوا گر حضرت راضی ہوں میں ابھی چلتا ہوں۔ انھوں نے مزار اقدس پر مراقبہ کیا دیکھا کہ حضور قبر شریف میں پریشان خاطر ہیں اور ان قوالوں کی طرف اشارہ کر کے فرماتے ہیں۔ ''ایں بدبختاں وقت مارا پریشاں کردہ اند'' وہ واپس آئے اور قبل اس کے کہ عرض کریں فرمایا: آپ نے دیکھ لیا؟ (ملفوظات: ص۹۳ ج۱)

قارئین کرام غور فرمائیں یہ شہادت ان کی ہے جو قبور سے اس نوعیت کے مشاغل کے قائل و فاعل ہیں، اس لیے جب قوالی سے یہ اصحاب قبور بھی مطمئن نہیں تو اس شغل کا فائدہ؟

جہاں تک اس حوالے سے شیخ ہجویری کا موقف ہے تو وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی تاثیر دل پر بہتر اثر کرے تو یہ حلال ہے اور اگر حرام کی طرف مائل ہونے کا سبب ہے تو حرام، اگر مباح اثر ہے تو سماع بھی مباح ہے۔ جس چیز کا ظاہری معاملہ فسق پر ہو۔ ''چیزے راکہ حکم ظاہرش فسق است'' اور باطنی طور پر اس کی تاثیر مختلف طریقوں پر ہے تو ایسی چیز پر کوئی ایک حکم لگانا محال ہے۔'' (کشف: ص۳۵۰)

گویا شیخ نے بھی ظاہری طور پر قوالی کو فسق ہی قرار دیا ہے، البتہ باطنی طور پر تاثیر کے لحاظ سے فرق کے قائل ہیں، مگر اس باطن کا فیصلہ کون کرے گا؟ خواہش پرستوں نے اس کی جو مٹی پلید کی ہے الامان والحفیظ۔ سماع کے بارے میں انھوں نے صوفیائے کرام کا اختلاف

بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے، مگر اس سماع سے مراد حسن صوت سے نعت خوانی وغیرہ ہے۔ آلات ملاہی، ناچ اور رقص اس میں قطعاً شامل نہیں، بلکہ انھوں نے لکھا ہے کہ شریعت وطریقت دونوں میں رقص کی کوئی اصل نہیں۔ تمام عقلا کا اتفاق ہے کہ یہ لہو اور کھیل ہے، خواہ کوشش سے ہو یا بے ہودگی سے، یہ بہرحال لغو و باطل ہے۔ کوئی ایک بزرگ بھی اسے پسند نہیں کرتا، نیز فرماتے ہیں: ''رقص شرعاً اور عقلاً تمام اسے برا سمجھتے ہیں اور محال ہے کہ بزرگ لوگ ایسا کریں۔ (کشف: ص ۴۴۶) مگر اب اس کے برعکس ڈھول کی تھاپ پر رقص کرنا، دھمال ڈالنا اور ناچنا ایک پسندیدہ مشغلہ بن کر رہ گیا ہے اور قلندروں کا شاید یہ خاصہ قرار پایا ہے۔

اسی طرح شیخ ہجویری مبتدیوں کو تو سماع کی قطعاً اجازت نہیں دیتے۔ نیز فرماتے ہیں کہ لازم ہے کہ نوخیز لڑکوں کو مجلس سماع میں نہ بیٹھنے دیا جائے۔ اور ایسی جگہ بھی سماع کی اجازت نہیں دیتے جہاں مکان کی چھتوں سے عورتیں حالت سماع کا نظارہ کر رہی ہوں۔ (کشف: ص ۴۶۶)

غور فرمایئے! کہاں یہ پرہیز اور احتیاط اور کہاں اختلاط و بے پروائی کے مناظر! بتلایئے ایسی مجلس سماع سے یہ بزرگ ناراض نہ ہوں گے تو کیا ہوں گے؟

ولی شریعت کا پاسدار ہوتا ہے

حضرت ہجویری نے نقل کیا ہے کہ حضرت بایزیدؒ بسطامی سے کسی نے پوچھا کہ ولی کون ہوتا ہے؟ انھوں نے فرمایا: الولی هو الصابر تحت الامر و النهی.

''ولی وہ ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے امر و نہی کے تحت صبر کرے، کیونکہ جس کے دل میں محبت ہوگی وہ اتنا ہی اس کے حکم کی تعمیل و تعظیم کرے گا اور اس کی مخالفت سے اجتناب کرے گا۔ ایک مرتبہ انھیں (حضرت بسطامی کو) کسی نے بتلایا کہ فلاں شہر میں اللہ کا ولی ہے۔ وہ اس کی زیارت کے لیے اس کے شہر پہنچے، جب وہ اس کی مسجد کے پاس گئے تو وہ بزرگ مسجد سے نکل رہا تھا۔ انھوں نے دیکھا کہ منہ کا تھوک فرش مسجد پر گرا رہا ہے۔ وہ وہیں سے واپس پلٹ آئے، اسے سلام تک نہ کیا اور فرمایا کہ ولی کے لیے شریعت کی پاسداری ضروری

ہے۔ ''اگر ایں مرد ولی بودے آب دھان برزمین مسجد نیفکندی حفظ حرمت را۔'' ''اگر یہ ولی ہوتا تو اپنے منہ کی تھوک سے مسجد کی زمین کو آلودہ نہ کرتا، بلکہ اس کا احترام کرتا۔''

(کشف: ص ۱۹۵)

یاد رہے کہ علامہ شاطبیؒ نے الاعتصام (ص ۹۴ ج ۱) میں بھی حضرت بسطامیؒ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے، مگر فرق یہ ہے کہ اس میں فرشِ مسجد پر نہیں، بلکہ بجانب قبلہ تھوکنے کا ذکر ہے، چنانچہ الفاظ ہیں۔ **فلما خرج من بيته و دخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة** مگر امام ابو قاسمؒ القشیری نے الرسالہ میں اور انھی کے حوالے سے علامہ سیوطیؒ نے مفتاح الجنۃ (ص ۱۲۶) میں **فتنخم في المسجد** مسجد میں تھوکنے کا ہی ذکر کیا ہے۔

اسی ضمن میں شیخ ہجویریؒ نے شیخ ابو سعیدؒ سے نقل کیا ہے کہ ان کی خدمت میں ایک شخص حاضر ہوا۔ اس نے مسجد میں پہلے بایاں پاؤں رکھا۔ انھوں نے فرمایا: ''اسے نکال دو، جو شخص دوست کے گھر میں داخل ہونے کا سلیقہ نہیں رکھتا اور بایاں قدم رکھتا ہے وہ ہماری مجلس کے لائق نہیں۔'' (کشف: ص ۱۹۵)

اتباعِ سنت اور شریعت کی پاسداری بجا، مگر یہ بھی تو دیکھیے کہ ایسے شخص کو اپنی مجلس کے لائق نہ سمجھنا بھی کیا سنت کے مطابق ہے؟ آنحضرت ﷺ نے تو مسجد میں پیشاب کرنے والے کو مسجد سے نہیں نکالا تھا، بلکہ پاس بلا کر سمجھایا کہ مسجدیں اللہ کے ذکر کے لیے ہیں یہ پیشاب خانہ نہیں۔ گناہ سے نفرت چاہیے گناہ گار سے نہیں۔ گناہ گار کو بھگا دیا جائے تو اس کی اصلاح کون کرے گا؟ گناہ گار سے اپنے آپ کو بایں طور بچانا کہ اس کے گناہ کا خود پر اثر نہ ہو، اس کی کوئی اور سبیل ہو سکتی ہے۔ اس کو بھگا دینا بہر آئینہ درست نہیں۔

سید ہجویری صاف صاف لکھتے ہیں کہ ''پس ایمان و معرفت محبت آمد، و علامت محبت طاعت باشد'' کہ ایمان و معرفت سے محبت حاصل ہوتی ہے اور محبت کی علامت اطاعت وفرماں برداری ہے۔ (کشف: ص ۲۵۴) گویا بلا اطاعت محبت کا دعویٰ سراسر لغو اور بے ہودہ ہے۔ اسی ضمن میں ''متصوفہ'' اور ''ملاحدہ'' کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ بناوٹی صوفی اور ملحد کہتے ہیں کہ یہ رنج اور عملی مشقت تو اسی وقت تھی جب معرفت حاصل نہ

تھی۔ جب معرفت حاصل ہوگئی تو یہ جسمانی مشقت جاتی رہی۔ ''گویم کہ لا'' میں کہتا ہوں یوں ہرگز نہیں بلکہ ''چوں بشناختی دل محل شوق شد، تعظیم فرمان زیادت گشت'' جب معرفت حاصل ہوگئی ہو تو دل محل شوق ٹھہرا، اس لیے حکم وفرمان کی تعظیم اور زیادہ ہو جاتی ہے نہ کہ سرے سے معدوم ومفقود۔

حج کی دو قسمیں

شریعت کی پاسداری، اوامر ونواہی اور آداب اسلام کی اس پابندی کے اعتراف واظہار کے باوصف یہ بھی دیکھیے کہ حج کی فرضیت کا سید ہجویری ذکر کرتے ہیں، مگر اس کی دو قسمیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''پس حج بر دو گونہ بود: یکی اندر غیبت و دیگر اندر حضور، آنکہ اندر مکہ در غیبت باشد چناں بود کہ اندر خانہ خود، از آنکہ غیبی از غیبی اولیٰ ترنباشد، وآنکہ اندر خانہ خود حاضر باشد چناں بود کہ بمکہ حاضر باشد از آنکہ حضرتی از حضرتی اولیٰ ترنیست۔'' (کشف: ص ۲۸۸)

''لہٰذا حج کی دو قسمیں ہیں، ایک غیبت میں اور دوسری حضور میں، وہ جو مکہ میں حالت غیبت میں ہے وہ ایسا ہی ہے کہ اپنے گھر میں غیبت میں ہے۔ اس لیے کہ ایک غیبت دوسری غیبت سے بہتر نہیں ہوتی۔ اور جو اپنے گھر میں حالت حضور میں ہو، وہ ایسا ہے جیسا کہ مکہ میں حاضر ہے۔ اس لیے کوئی حضور دوسرے حضور سے بہتر نہیں۔''

ارباب تصوف کے نزدیک یہ بات اگر درست ہے تو غور فرمائیے کہ مقصودِ اصلی جب حضور اور مشاہدہ حق ہے اور وہ گھر میں حاصل ہے اور یہی مشاہدہ حق بیت اللہ میں بھی حاصل ہے۔ اور دونوں صورتوں میں کوئی جوہری فرق نہیں، کیونکہ ''ایک حضور دوسرے حضور سے بہتر نہیں۔'' تو حج بیت اللہ کا فائدہ کیا ہوا؟ دوسرے کسی انسان اور کسی بزرگ کی کیا بات سید العالمین حضرت محمد مصطفی کو حضور اور مشاہدہ حق مدینہ طیبہ میں حاصل تھا۔ اس کے باوجود بیت اللہ کا اشتیاق اس کے عمرہ اور حج کی چاہت چہ معنی دارد؟ بیت اللہ کا حضور یہ ہے

کہ وہاں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ نماز کے برابر ملتا ہے۔ یہ برابری کا تصور کیونکر درست ہو سکتا ہے؟ ابھی آپ پڑھ آئے ہیں کہ سید موصوف فرماتے ہیں کہ یہ بات تو ملاحدہ اور متصوفین کی ہے کہ اصلی چیز تو معرفت ہے اور جب معرفت حاصل ہوگئی تو عملی مشقت کی ضرورت نہ رہی۔ کیا متصوفین حج کی اس تقسیم سے نہیں کہیں گے کہ اصلی چیز تو حضور اور مشاہدہ ہے۔ جب وہ گھر میں حاصل ہے تو بیت اللہ میں حج کے لیے جانے کا کیا فائدہ؟ کیونکہ ایک حضور دوسرے حضور سے بہتر نہیں، حالانکہ بے عمل متصوفین کو جو جواب سید ہجویریؒ نے دیا یہاں بھی وہی جواب ہے کہ ایک حضور سے دوسرے حضور کے لیے اشتیاق بڑھ جاتا ہے۔ محبت کی یہ آگ مزید بھڑک اٹھتی ہے۔ اور حاجی دیوانہ وار پکار اٹھتا ہے:

یا رب ! ایسے جذبِ محبت کو کیا کروں
رگ رگ کو جس نے درد بھرا دل بنا دیا

اور وہاں سے پلٹتا ہے تو کہتا ہے:

مقامِ فیض راہ میں کوئی جچا ہی نہیں
جو کوئے یار سے نکلے تو سوئے دار چلے

اس لیے سید ہجویری کی یہ بات کہ "ایک حضور دوسرے حضور سے بہتر نہیں" یہ ناکارہ نہ سمجھ سکا۔ شریعت اور تصوف دونوں اعتبار سے یہ بات محلِ نظر ہے۔

شریعت وطریقت

حضرت ہجویریؒ، حضرت شیخ سہلؒ بن عبداللہ تستری کے ترجمے میں لکھتے ہیں کہ علما جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت سہل تستری شریعت وحقیقت کے جامع تھے۔ هو جمع بين الشريعة والحقيقة. تو یہ قول غلط ہے، ان کے الفاظ ہیں:

"ایں سخن از ایشاں خطا ست، از آنچہ کس خود فرق نکردست وشریعت جز حقیقت نیست، وحقیقت جز شریعت نی۔" (کشف: ص ۱۲۷)

"کہ یہ مقولہ بجائے خود خطا وغلط ہے۔ اس لیے کہ کسی نے شریعت وطریقت میں فرق نہیں کیا، کیونکہ شریعت بغیر حقیقت نہیں اور حقیقت بغیر

شریعت نہیں۔''

بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ

''چوں حق تعالیٰ جمع کردست میاں حقیقت وشریعت محال باشد کہ اولیاء او فرق کنند ولا محالہ چوں فرق حاصل آمد ردیکی وقبول دیگر بیاید۔'' الخ

ایضاً (ص ۱۲۷)

''جب اللہ تعالیٰ نے خود شریعت اور حقیقت کو یکجا فرمایا ہے تو ناممکن ہے کہ کوئی ولی ان میں فرق کرے اور جو لامحالہ فرق کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ ایک کو قبول کرے اور دوسرے کو رد کرے۔''

اس سے ان ''متصوفین'' کی جڑ کٹ گئی جو اٹھتے بیٹھتے یہ کہتے ہیں کہ شریعت اور ہے حقیقت اور ہے اور یہ بات بھی بالکل غلط ثابت ہوئی کہ

محمد سرِّ قدرت ہیں کوئی راز ان کا کیا جانے
شریعت میں تو بندہ ہے حقیقت میں خدا جانے

اس اظہار حقیقت کے باوصف غور فرمایئے خود حضرت موصوف فرماتے ہیں:

''ودر جملہ قاعدۂ این طریقت بر تجرید نہادہ اند، چوں تزویج آمد حال دیگر گوں شد، وہیچ عسکر نیست از عساکر شہوت۔'' (کشف: ص ۳۱۸)

''حاصل یہ کہ طریقت کی بنیاد مجرد رہنے پر ہے۔ نکاح کے بعد حال دگرگوں ہو جاتا ہے اور شہوت کے لشکر سے بڑھ کر کوئی لشکر (غارت گر) نہیں۔''

نتیجہ واضح ہے کہ شریعت میں نکاح کا حکم ہے، مگر طریقت کی بنیاد مجرد (تنہا) رہنے پر ہے۔ نکاح کے مقابلے میں تجرد کی زندگی راجح قرار دینے میں جن روایات سے انھوں نے استدلال کیا، ان کی استنادی حیثیت نہایت درجہ کمزور ہے جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔ اس کے برعکس نکاح کا حکم اللہ تعالیٰ نے ﴿وانکحو الایامیٰ منکم﴾ کے الفاظ سے دیا اور تجرد کی زندگی کی نفی کردی۔ آنحضرت ﷺ نے بھی ﴿انکحو﴾ اور تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الامم فرما کر شادی کا حکم فرمایا۔ اور شیخ نے نکاح کی اس شرعی

حیثیت کو جو مطلقاً مباح قرار دیا ہے، بہر حال صحیح نہیں۔ ان کے الفاظ ہیں ''در جملہ نکاح مباح است'' (کشف: ص۳۱۴) حالانکہ خود فقہائے حنفیہ کے نزدیک شدت اشتیاق اور شہوت (جسے شیخ سب سے خطرناک لشکر قرار دیتے ہیں) میں نکاح واجب، حالِ اعتدال میں سنتِ مؤکدہ، اور مباح جب واجبات کی عدم ادائیگی کا خوف ہو، جیسا کہ البحر الرائق وغیرہ میں تفصیل موجود ہے۔ اس لیے شیخ ہجویری کا نکاح کو مطلق طور پر مباح کہنا اور طریقت کی بنیاد مجرد رہنے پر قرار دینا درست نہیں۔ اور شریعت و حقیقت یا شریعت وطریقت کے مابین فرق کی نفی جب خود انھوں نے کی ہے تو یہاں اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنا کیونکر درست ہوسکتا ہے؟ بلکہ بڑے تعجب کی بات ہے شیخ خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں:

> ''اللہ تعالیٰ نے گیارہ سال نکاح کی ''آفت'' سے مجھے محفوظ رکھا۔ اس کے بعد میری تقدیر نے مجھے اس ''فتنہ'' میں مبتلا کر دیا۔ اور بے دیکھے میرا ظاہر و باطن ایک پری صفت کا اسیر بن گیا۔ ایک سال اسی میں ''غرق'' رہا، قریب تھا کہ میرا ''دین تباہ'' ہو جائے۔ یہاں تک کہ حق تعالیٰ نے اپنے کمال لطف وکرم سے عصمت کو میرے دلِ ناتواں کے استقبال کے لیے بھیجا اور اپنی رحمت سے مجھے نجات عطا فرمائی و الحمد لله علي جزيل نعمائه''
>
> (کشف: ص۳۱۸)

بتلایئے نکاح کو آنحضرت ﷺ ''نصف ایمان'' اور ''اپنی سنت'' قرار دیں۔ اس کے برعکس اسے ''آفت'' اور ''فتنہ'' سے تعبیر کرنا۔ اس کے نتیجے میں ''دین تباہ'' ہونے کا خطرہ ظاہر کرنا کہاں تک درست ہے؟ غالباً عبادت اور بندگی میں کمی کا خطرہ محسوس کرنے والے ہی کو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا:

> تزوج فان خير هذه الامة اكثرها نساء.
>
> ''نکاح کرو، اس امت کی سب سے بہتر ہستی کی سب سے زیادہ عورتیں تھیں۔'' (بخاری)

اس لیے تجرد کی زندگی کو سید ہجویری نے جو طریقت کی بنیاد قرار دیا یہ بوجوہ درست نہیں۔

سچ کی برکت

حضرت حبیبؒ بن محمد العجمی کا شمار کبار اہل اللہ میں ہوتا ہے۔ حضرت ہجویریؒ نے نقل کیا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ جب حجاج بن یوسف کے جور و ظلم سے بھاگ کر حضرت حبیبؒ العجمی کے گھر میں پہنچے، تو ان کے تعاقب میں حجاج کے سپاہی بھی اندر گھس آئے۔ سپاہیوں نے حضرت حبیب سے پوچھا آپ نے حسنؒ بصری کو دیکھا ہے؟ تو انھوں نے فرمایا: ہاں! سپاہیوں نے پوچھا کس جگہ؟ فرمایا: میرے حجرے میں۔ وہ ان کے حجرے میں داخل ہوئے مگر وہاں کسی کو نہ پایا۔ سپاہیوں نے سمجھا کہ حبیبؒ عجمی نے مذاق کیا ہے۔ اس پر انھوں نے بدزبانی کے ساتھ حضرت عجمیؒ سے پوچھا سچ سچ بتاؤ حسنؒ کہاں ہے؟ انھوں نے حلفاً فرمایا: میں سچ کہتا ہوں وہ میرے حجرے میں ہیں۔ سپاہی دو تین بار حجرے میں گئے، مگر وہ حضرت حسنؒ بصری کو نہ دیکھ سکے۔ اور بالآخر چلے گئے۔ جب حضرت حسن بصری حجرے سے باہر تشریف لائے تو فرمایا:

> ''اے حبیبؒ میں سمجھ گیا تھا کہ حق تعالیٰ نے آپ کی برکت سے ان ظالموں سے مجھے محفوظ رکھا، لیکن اس کا کیا سبب ہے کہ آپ نے فرمایا وہ حجرے میں ہے؟''

حضرت حبیب عجمی نے جواب دیا:

> اے ''استاد نہ ببرکات من بود کہ ترا ننمودند بدیشاں بل کہ ببرکت راست گفتن ترا ندیدند، اگر من دروغ گفتی مرا و ترا ہر دو رسوا کردندی۔''

> اے ''میرے شیخ! اللہ تعالیٰ نے آپ کو میری برکت کی وجہ سے نہیں بچایا، بلکہ سچ بولنے کی وجہ سے وہ تمھیں نہ دیکھ سکے۔ اگر میں جھوٹ بولتا تو میں اور آپ دونوں رسوا ہو جاتے۔'' (کشف: ص ۸۰)

اس واقعہ کا ابتدائی حصہ دیگر حضرات نے حتی کہ حافظ ابن رجبؒ نے جامع العلوم والحکم میں بھی نقل کیا ہے۔ اس کے آخری الفاظ جہاں بڑے سبق آموز ہیں وہاں اللہ والوں کے اخلاص اور تواضع کا بھی ثبوت ہیں۔ کہ یہ جو کچھ ہے سچ کا نتیجہ ہے، میری برکت و بزرگی

اور کرامت نہیں، حالانکہ اس کے کرامت ہونے میں بھی کوئی ریب ہوسکتا ہے؟

یادش بخیر! اسی نوعیت کا واقعہ حضرت ربعیؒ بن حراش کا ہے، جو صحاح کے راوی اور مشہور تابعی ہیں کہ ان کے دو بیٹے تھے اور حجاج کی مخالفت کی بنیاد پر دونوں حجاج کو مطلوب تھے۔ حجاج سے کہا گیا کہ ربعیؒ نے کبھی جھوٹ نہیں بولا انھی سے دریافت کرلو اگر انھیں معلوم ہوا تو سچ سچ بتلا دیں گے، چنانچہ حجاج نے حضرت ربعیؒ کے ہاں اپنے سپاہی بھیجے، وہ تشریف لے گئے تو حجاج نے ربعیؒ سے ان کے بیٹوں کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے بتلا دیا کہ وہ دونوں گھر میں ہیں، مگر حجاج نے یہ کہہ کر ان دونوں کر نظر انداز کر دیا کہ تمھارے سچ کی وجہ سے میں انھیں معاف کرتا ہوں۔ (الثقات للعجلی: ص ۱۵۳)

یہ اور اسی نوعیت کے دیگر واقعات سے اندازہ کیجیے کہ ہمارے اسلاف سچ کی کس قدر پاسداری کرتے اور جھوٹ سے کتنا اجتناب کرتے تھے۔

ایک عجیب تفسیر

معتزلہ کرامات اولیا کے منکر ہیں، اسی ضمن میں شیخ ان کے استدلال اور اس کے جواب میں لکھتے ہیں۔

''معتزلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کسی کے لیے طویل مسافت ایک رات میں طے کرنا جائز ہوتا تو حضور اکرم ﷺ کے لیے بھی یہ بات جائز ہوتی، حالانکہ جب آپ نے مکہ مکرمہ کا عزم فرمایا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿وتحمل اثقالکم الی بلد لم تکونوا بالغیه الا بشق الانفس ﴾ ''اور وہ تمھارے بوجھ اٹھائے جاتے ہیں ایسے شہر کی طرف، کہ تم اس تک نہیں پہنچ سکتے، مگر جان توڑ کر۔'' اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تمھارا یہ قول باطل ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی﴾

''پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو رات کے مختصر حصے میں مسجد حرام

سے مسجد اقصی تک لے گیا۔''

لیکن جس آیت کو تم پیش کرتے ہو اس میں بوجھ اٹھانے کے معنی صحابہ ﷺ کو جمع کر کے ان کو مکہ کی طرف لے جانا ہے، کیونکہ کرامت خاص ہے عام نہیں، اگر کرامت سے ان سب کو مکہ مکرمہ لے جاتے تو کرامت عام ہو جاتی اور ایمان بالغیب ضروری نہ رہتا۔'' الخ (کشف: ص ۱۹۲)

حضرت شیخ نے معتزلہ کے جواب میں جس آیت سے استدلال کیا وہ بجا، مگر معتزلہ کا استدلال جس آیت سے انھوں نے نقل کیا اور جو مفہوم انھوں نے نقل کر کے جواب دیا وہ بہر حال محل نظر ہے۔

اولاً: یہ آیت سورۃ النحل کی ہے اور وہ مکی سورت ہے۔ اس سے صحابہ کرام کو مدینہ طیبہ سے مکہ مکرمہ لے جانے پر استدلال کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟

ثانیاً: اس آیت میں تو دراصل اللہ تعالیٰ کے انعام کا ذکر ہے، سلسلہ کلام یوں ہے کہ ''اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے جانور پیدا کیے جن میں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے کئی فائدے رکھے ہیں، ان کی اون، چمڑے سے تم گرمی حاصل کرتے ہو۔ اس میں وہ بھی ہیں جنھیں تم کھاتے ہو اور ان سے تمہارے لیے صبح شام جمال اور رونق ہوتی ہے جب چرانے کے لئے لے جاتے ہو اور جب شام کو واپس لاتے ہو اور وہ تمہارے بوجھ اٹھا لے جاتے ہیں کسی دوسرے شہر کی طرف جہاں تم سر توڑ کوشش کے بغیر پہنچ نہیں سکتے۔''

قرآن مجید کا یہ سیاق اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اس آیت سے مراد جانور کا بوجھ اٹھا کر جانا ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے مکہ لے جانا قطعاً مراد نہیں۔

ثالثاً: معتزلہ کا اس آیت سے استدلال اگر ہے تو صرف اس بنا پر کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں جانے کے لئے جانوروں کے ذریعے سے ہی جایا جا سکتا ہے، ورنہ جانے میں بڑی شدت وکلفت اٹھانی پڑتی ہے۔ اور تم کہتے ہو کہ مختصر وقت میں طویل سفر بلا مشقت آناً فاناً طے ہو گیا، یہ تصور قرآن مجید کی اس

آیت کے خلاف ہے۔ان کا یہ استدلال بلاشبہ غلط ہے، مگر اس آیت سے جس اسلوب میں ان کا اعتراض اور پھر اس کا جواب شیخ ہجویری نے دیا وہ قرآن پاک کے سیاق وسباق کے قطعاً مطابق نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

اسی طرح حضرت ہجویری نے سونے کے آداب کے ضمن میں مشائخ کے اس اختلاف کا بھی ذکر کیا ہے کہ بعض حضرات نیند کو غفلت کا موجب سمجھتے ہیں، اس لیے وہ اس سے بچنے کی تاکید کرتے ہیں، مگر بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نیند اللہ تعالیٰ کا ہمارے بارے میں فیضان ہے۔ سید ہجویری نے بڑی اچھی بات فرمائی کہ جو شخص بیداری میں اپنی حالت درست رکھتا ہے۔ اس کے لیے نیند میں کوئی خطرہ نہیں اور جو اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے لیے خالص کر لیتا ہے وہ سوئے یا بیدار رہے ہر حال میں عزیز ہے، البتہ نیند کی قباحتوں کے حوالے سے جو کچھ ارباب لطائف سے انھوں نے نقل کیا وہ محل نظر ہے۔ اور یہ کچھ انھی سے متعلق نہیں ان سے قبل یہی بات مِن وعَن شیخ ابوالقاسم قشیری نے بھی ''الرسالہ'' میں نقل کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

> ''حضرت آدم علیہ السلام کو نیند آئی تو ان کے بائیں پہلو سے حوا کو پیدا کیا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب حضرت اسماعیل علیہ السلام سے فرمایا کہ اے میرے بیٹے! میں خواب میں دیکھتا ہوں کہ میں تمھیں ذبح کر رہا ہوں تو حضرت اسماعیل علیہ السلام نے عرض کیا: ابا حضور! یہ اپنے حبیب سے سو جانے کا بدلہ ہے اگر آپ نہ سوتے تو آپ کو فرزند کے ذبح کرنے کا حکم نہ دیا جاتا، لہٰذا آپ کی نیند آپ کو بے اولاد اور مجھے بے جان بناتی ہے، حضرت شبلیؒ کا واقعہ ہے کہ وہ رات کو نمک کے پانی سے تر کر کے سلائی رکھ لیتے جب نیند کا غلبہ ہوتا تو آنکھ میں وہ سلائی پھیر لیتے تھے۔ (کشف: ص ۳۰۸)

گویا یہ ہے خرابی نیند کی، مگر یہ ''اربابِ لطائف'' کا ''لطیفہ'' تو ہوسکتا ہے، قرآن پاک کی تفسیر کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ حضرت اسماعیل علیہ السلام نے والد گرامی کے خواب کو اللہ تعالیٰ کا حکم سمجھا اور عرض کیا:

﴿یاابت افعل ما تؤمر﴾

''اے ابا جی! جس کا حکم ملا ہے وہ کام کیجئے'' (دیر کا ہے کی؟)

اللہ تعالیٰ نے تو باپ بیٹے کی اس ادا کو تسلیم ورضا کی ایک یادگار قرار دیا، مگر افسوس ''اربابِ لطائف'' بتلاتے ہیں کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام نے فرمایا:

لو لم تنم ما امرت بذبح الولد.

''اگر آپ نہ سوتے تو بیٹے کے ذبح کا حکم نہ دیا جاتا۔''

گویا یہ آپ کے سونے کی سزا ہے۔ اب اس کے نتیجے میں آپ کو اولاد سے محروم ہونا ہوگا۔ بتلایئے تسلیم ورضا کی یادگار کو فکرمندی اور پریشانی میں تبدیل کر دینا، کیا قرآن پاک کی تفسیر ہو سکتی ہے؟

رہا حضرت شبلیؒ کا عمل تو وہ ایک بزرگ کا عمل ہے۔ نبی کریم ﷺ نے شب بھر عبادت کا عزم کرنے والے سے فرمایا تھا: ان لجسدک علیک حقا و لعینک حقا.

''تیرے اوپر تیرے جسم کا حق ہے اور تیرے اوپر تیری آنکھ کا حق ہے۔''

حضرت زینبؓ نے رسی باندھ رکھی تھی نیند آتی تو اسے پکڑ لیتیں کہ نیند نہ آئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اسے کھول دو، حسب طاقت کھڑے ہو کر نماز پڑھو، جب تھک جاؤ تو بیٹھ جاؤ۔ صوفیاءِ کرام میں راہبانہ تشدد وتکلف کے واقعات باکثرت ہیں، مگر دین کا عمومی مزاج بہر حال یہ نہیں۔ ذکر وفکر اور عبادت سے جی چرانا اس میں تساہل وتغافل کا شکار ہونا جہاں قابلِ مذمت ہے وہاں اس میں اعتدال کو ملحوظ نہ رکھنا اور راہبانہ تشدد کو اختیار کرنا بھی محمود نہیں۔

''کشف المحجوب'' کے حوالے سے ہم انھی معروضات پر اکتفا کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں کتاب وسنت کے نور سے منور فرمائے اور سلف صالحین کے طریقے کے مطابق عمل کرنے کی توفیق بخشے۔ آمین

الاعتصام

9 اپریل 2004ء

صبح کی سنتوں کے بعض مسائل

ایک تحقیقی جائزہ

سننِ رواتب میں صبح کی دوسنتوں کی جو اہمیت ہے، وہ باقی نمازوں کے ساتھ ادا کی جانے والی سنتوں کی نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے سفر وحضر، دونوں میں ان کا اہتمام فرمایا۔ آپ فرمایا کرتے کہ ''صبح کی یہ سنتیں دنیا ومافیہا سے بہتر ہیں۔'' اور یہ بھی کہ: ''یہ دو رکعتیں مجھے تمام دنیا سے عزیز ہیں'' (مسلم) اس کا تاکیدی حکم آپ نے یوں بھی فرمایا کہ ''صبح کی سنتوں کو نہ چھوڑو اگرچہ تمھیں گھوڑے روند ڈالیں۔'' (ابوداود، ابن ابی شیبہ)

اسی تاکیدی حکم کی بنا پر جمہور ان دوسنتوں کی قضا کے قائل ہیں، مگر امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابویوسفؒ فرماتے کہ صبح کی سنتیں اگر نہ پڑھی جاسکیں تو ان کی قضا نہیں، البتہ اگر صبح کی نماز بھی قضا ہو جائے تو اس کے ساتھ سنتیں بھی پڑھی جائیں، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف سنتیں طلوعِ شمس کے بعد اور زوال سے پہلے قضا کی صورت میں پڑھی جا سکتی ہیں۔ (جامع الصغیر: ص ۶۹، ۷۰) ہدایہ مع فتح القدیر (ص ۳۴۱ ج ۱) شرح الوقایہ (ص ۲۱۲ ج ۱) وغیرہ، بلکہ اسی تاکیدی حکم کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ اور ان کے ہمنوا فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسجد میں آئے اور امام صبح کی نماز پڑھا رہا ہو تو مسجد کے دروازے کے نزدیک سنتیں پڑھ لے بشرطیکہ وہ کم از کم ایک رکعت میں امام کے ساتھ مل جائے۔ البتہ اگر امام کے ساتھ دونوں رکعتوں کے رہ جانے کا خطرہ ہو تو سنتیں نہ پڑھے، امام کے ساتھ فرض نماز میں شامل ہو جائے۔ (جامع الصغیر وغیرہ) علامہ مرغینانیؒ نے ہدایہ میں بالوضاحت فرمایا کہ مسجد کے دروازے کے نزدیک سنتوں کی اجازت ہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مسجد میں سنتیں ادا کرنا مکروہ ہے۔ علامہ ابن الہمامؒ نے تو فرمایا ہے کہ ''مسجد کے دروازے کے قریب جگہ نہ ہو تو مسجد میں سنتیں نہ پڑھی جائیں، کیونکہ سنت کی ادائیگی سے ترکِ مکروہ مقدم ہے، البتہ

کراہت کے درجات مختلف ہیں، اگر امام گرمیوں میں مسجد کے صحن میں نماز پڑھا رہا ہے تو مسجد کے مکان میں سنتیں پڑھنے میں کم کراہت ہے۔ جب کہ صحن ہی میں سنتیں پڑھنے میں زیادہ کراہت ہے اور سب سے زیادہ کراہت اس میں ہے کہ جماعت کی صفوں کے ساتھ ہی سنتیں پڑھی جائیں، جیسا کہ اکثر جاہل کرتے ہیں۔'' (فتح القدیر: ص ۳۴۰ ج ا وغیرہ)

اس کے برعکس امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، امام ابوثور، امام عبداللہ بن مبارک، امام طبری، ابن حزم رحمہم اللہ، بلکہ جمہور فرماتے ہیں کہ جماعت ہو رہی ہو تو سنتیں نہیں پڑھنی چاہییں۔ سورج نکل آنے کے بعد سنتیں پڑھنی چاہییں۔ امام مالکؒ بھی مسجد میں سنتیں پڑھنے کو جائز قرار نہیں دیتے، البتہ مسجد سے باہر جواز کے قائل ہیں، نیز فرماتے ہیں کہ سورج نکلنے کے بعد سنتیں پڑھی جائیں، جبکہ امام شافعیؒ کے صحیح قول کے مطابق جماعت کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے بھی سنتیں پڑھی جاسکتی ہیں۔ امام عطاؒ، طاؤسؒ اور ابن جریجؒ کا بھی یہی موقف ہے۔ (معالم السنن، نیل الاوطار وغیرہ)

علمائے اہلحدیث نے دلائل کی بنا پر امام شافعیؒ کے اس مؤقف کی تائید کی ہے۔ یہ مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ایک ہے جو علمائے اہلحدیث اور مقلدین احناف کے مابین نزاعی صورت اختیار کیے ہوئے ہیں۔ گزشتہ رمضان سے قبل لاہور دفتر ''الاعتصام'' جانے کا اتفاق ہوا، تو بذریعہ فون اپنے فاضل دوست، مشہور مفسر و محقق اور مؤرخ مولانا حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ سے حدیث دل چھیڑ بیٹھا۔ باتوں باتوں میں انھوں نے ماہنامہ ''الرشید'' لاہور کے کسی شمارے میں صبح کی سنتوں کے اس مسئلے کے بارے میں شائع ہونے والے مضمون کی طرف توجہ دلائی، چنانچہ دفتر الاعتصام ہی میں ''الرشید'' کا مطلوبہ شمارہ (نمبر ۱۱ جلد ۲۷ جولائی ۱۹۹۹ء) تلاش کیا گیا وہ مل گیا۔ یہ مضمون دراصل بھارت کے ایک مدرسہ دارالعلوم ٹانڈہ، ضلع رام پور یوپی کے مفتی جناب مولانا ابوجندل قاسمی صاحب کا ہے جو بعد میں ''الرشید'' میں شائع ہوا۔ عدیم الفرصتی کے باوصف اپنے فاضل دوست کے حکم اور اس مضمون میں کہی گئی لن ترانیوں کی بنا پر یہ سطور نظر قارئین کر رہا ہوں۔

پہلی دلیل

جب اقامت کہی جا رہی ہو یا جماعت ہو رہی ہو تو اس صورت میں سنتیں پڑھنے کی صریح ممانعت حدیث میں وارد ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة

''جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے، تو فرض نماز کے علاوہ اور کوئی نماز نہیں۔''

یہ روایت صحیح مسلم (۲۴۷/۱) دارمی (۳۴۷/۱) سنن ابی داود مع العون (۴۸۹/۱) سنن الترمذی مع التحفۃ (۳۲۳/۱) سنن ابن ماجہ (ص ۸۱) مسند ابی عوانہ (۳۳/۲) طحاوی (۲۵۵/۱) مشکل الآثار (۳۱۲/۱۰) مسند امام احمد (۳۳۱/۲، ۴۵۵، ۵۱۷، ۵۳۱) بیہقی (۴۸۲/۲) ابن خزیمہ (۱۶۹/۲) طبرانی الصغیر (۱۹/۱، ۱۹۲) الاحسان (۸۲/۱) تاریخ بغداد (۱۹۸/۵) نسائی (۱۰۰/۱) وغیرہ کتب احادیث میں صحیح سند سے موجود ہے۔ امام ابونعیم فرماتے ہیں:

صحيح مشهور من حديث عمرو روى عنه الجم الغفير (الحلیہ ۱۳۸/۸)

''یہ حدیث صحیح مشہور ہے عمرو بن دینار سے جم غفیر روایت کرتا ہے'' مگر اس صحیح روایت پر ''الرشید'' میں چار اعتراضات کئے گئے ہیں۔ نمبر وار ان کی حقیقت ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا اعتراض

''یہ حدیث موقوف ہے، کیونکہ عمرو بن دینار جو اس کے مرکزی راوی ہیں اور اس حدیث کو بواسطہ عطا بن یسارؒ، حضرت ابو ہریرۃؓ سے مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔ جب انھی سے حمادؒ بن زید براہِ راست ملے تو انھوں نے اسے موقوف بیان کیا، جیسا کہ مسلم میں ہے۔ امام طحاویؒ نے اسی وجہ سے اسے موقوف قرار دیا ہے۔ امام ابو حاتمؒ اور علامہ ابن طاہرؒ مقدسی بھی اسے موقوف ہی کہتے ہیں۔''

جواب

یہ اعتراض درست نہیں، کیونکہ حمادؒ بن زید، سفیانؒ بن عیینہ اور حمادؒ بن سلمہ، اگر چہ عمرو بن دینار سے موقوف بیان کرتے ہیں، مگر ایوب، ورقاء بن عمر، زکریا بن اسحاق، زیاد بن سعد، اسماعیل بن مسلم، محمد بن حجارۃ، اسماعیل بن ابراہیم اور سفیان ثوری رحمہم اللہ، عمرو بن دینارؒ سے مرفوع روایت کرتے ہیں، حتی کہ امام ابو حنیفہؒ بھی عمرو بن دینار سے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں۔ (مسند الخوارزمی: ۴۴۲/۱۔ عقود الجواہر ۷۰/۱) اس لئے کم از کم علمائے احناف کو تو امام ابو حنیفہؒ کی بیان کردہ اس مرفوع روایت کا انکار نہیں کرنا چاہیئے، مگر افسوس! بے جا مسلکی حمیت میں امام صاحب اور نصف درجن سے زائد راویوں کی بیان کردہ روایت موقوف قرار پاتی ہے۔ علامہ نوویؒ، حماد بن زیدؒ کی بیان کردہ موقوف روایت کے بارے میں فرماتے ہیں:

هذا الكلام لا يقدح في صحة الحديث ورفعه لان اكثر الرواة رفعوه. قال الترمذي: رواية الرفع اصح. وقد قدمنا في الفصول السابقة في مقدمة الكتاب ان الرفع مقدم على الوقف على المذهب الصحيح وان كان عدد الرفع اقل فكيف اذا كان اكثر.

(شرح مسلم: ۲۴۷/۱)

''یہ کلام حدیث کی صحت اور اس کے مرفوع ہونے میں قادح نہیں، کیونکہ اکثر راوی اسے مرفوع بیان کرتے ہیں۔ امام ترمذیؒ نے کہا ہے کہ ''مرفوع روایت زیادہ صحیح ہے۔'' مقدمہ کتاب کی سابقہ فصلوں میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ صحیح مذہب کے مطابق ایسی صورت میں مرفوع حدیث موقوف پر مقدم ہوتی ہے خواہ مرفوع بیان کرنے والوں کی تعداد کم ہو، مگر جب مرفوع بیان کرنے والے زیادہ ہوں تو کیونکر وہ قبول نہ ہوگی۔''

اس اصول میں گو ائمہ محدثین کے ہاں اختلاف ہے۔ تاہم جس اصول کا ذکر علامہ نوویؒ نے کیا ہے، علمائے احناف کے ہاں وہ بہر حال راجح ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ

نے "انہاء السکن" (ص ۲۹) میں (جسے بعد میں "قواعد علوم الحدیث" کا نام دیا گیا) یہی اصول اختیار کیا ہے۔ دیوبندی مکتبِ فکر کے نامور وکیل مولانا سرفراز صفدر صاحب لکھتے ہیں:

"ثقہ کی زیادت متن اور سند دونوں میں بالاجماع حجت ہے۔ اور یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے کہ جب حدیث کے ارسال و اتصال اور رفع و وقف کے بارے میں ثقہ رواۃ کا اختلاف ہو تو بالاتفاق وہ حدیث موصول اور مرفوع ہی متصور ہوگی اور ثقہ رواۃ کی حدیث صحیح ہوگی۔"

(احسن الکلام: ص ۲۸۳ ج ا طبع دوم)

یہی وجہ ہے کہ مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم نے بالآخر واشگاف الفاظ میں فرمایا ہے:

والحق ان يقال: ان الحديث رفعه صحيح فان الرافعين ثقات والرفع زيادة وزيادة الثقات مقبولة كما تقدم غير مرة.

(معارف السنن: ص ۸۷ ج ۴)

"اور حق یہ ہے کہ کہا جائے حدیث کا مرفوع ہونا صحیح ہے، کیونکہ مرفوع بیان کرنے والے ثقہ ہیں اور مرفوع بیان کرنا ایک اضافہ اور زیادتی ہے اور ثقات کی زیادتی مقبول ہے، جیسا کہ کئی مرتبہ پہلے گزر چکا ہے۔"

مذکورہ حدیث کی دوسری اور تیسری سند

سیدنا ابو ہریرہؓ کی یہی حدیث مسند امام احمد (۲/ ۳۵۲) میں ابن لهيعة عن عياش بن عباس عن ابی تميم الزهری عن ابی هريرة کی سند سے بھی مروی ہے، مگر سند میں ابوتمیم الزہری مجہول ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تعجیل المنفعۃ (ص ۴۷۰) میں صراحت کی ہے۔ یہی روایت علامہ طحاویؒ نے "شرح معانی الآثار" (۱/ ۲۵۶) اور امام طبرانیؒ نے "الاوسط" (رقم ۸۶۴۹) میں ابو صالح عن الليث عن عبد الله بن عياش بن عباس عن ابيه عن ابی سلمة عن ابی هريرة کی سند سے بھی ذکر کی ہے۔ علامہ ابن عبدالبر نے (التمہید: ۲۲/ ۷۰) میں اسی کو ابو صالح عبد الغفار بن داود الحرانی عن الليث سے بھی روایت کیا ہے۔ اس لئے مجموعی طور پر یہ سند بھی حسن درجے سے کم

نہیں۔اسی لئے شیخ عبدالقدوس فرماتے ہیں: فالحدیث بمجموع الطریقین حسن کہ دونوں سندوں سے یہ حدیث حسن درجے کی ہے" (حاشیہ مجمع البحرین ۹۶/۲) مولانا بنوری بھی رقمطراز ہیں:

> وابو تمیم وان کان مجهولا ولکنه تابعه ابو سلمة عند الطحاوی کما تابعه ابن لهیعة عند احمد وعبدالله بن عیاش عند الطحاوی فاذن الحدیث اقل احواله ان یکون حسنا. (معارف السنن: ۸۷/۴)
>
> "ابوتمیم اگرچہ مجہول ہے، لیکن طحاوی میں ابوسلمہ اس کا متابع ہے۔جیسے ابن لھیعۃ مسند احمد کی روایت میں، عبداللہ بن عیاش کا متابع ہے۔جو طحاوی میں ہے، لہٰذا کم ازکم یہ سند حسن ہے۔"

حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری (۱۴۹/۴) میں غالباً اسی وجہ سے اس پر سکوت کیا ہے۔جب حضرت ابوہریرۃؓ کی یہ حدیث اس دوسری سندِ حسن سے بھی ثابت ہے، تو عمروؒ بن دینار کے موقوف بیان کرنے سے بھی اس کا موقوف ہونا کیونکر صحیح ہے؟ بلاشبہ عمروؒ بن دینار سے سفیانؒ بھی موقوفاً روایت کرتے ہیں، مگر وہ اس کے مرفوع ہونے کا انکار نہیں کرتے۔یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے بیان کیا ہے کہ سعیدؒ بن منصور نے امام سفیانؒ سے پوچھا: قلت لسفیان: مرفوع؟ قال: نعم (المعرفۃ ۲۹۴/۲) کیا یہ مرفوع ہے؟ تو انھوں نے فرمایا: ہاں! علامہ طحاوی نے مشکل الآثار (۳۱۷/۱۰) میں یہ روایت ذکر کی ہے، جس میں سعید کے جواب میں امام سفیان کے الفاظ یہ ہیں کہ "عمروا سے مرفوع بیان کرتے ہیں۔"

اسی طرح حمادؒ بن سلمہ سے ابوعمر الضریرؒ حفص بن عمر موقوف بیان کرتے ہیں، جیسا کہ طحاوی میں ہے مگر ابوداود، دارمی اور المعجم لابن الاعرابی ص (۳۲۶/۲ رقم: ۱۱۲۱) میں مسلمؒ بن ابراہیم اور تاریخ بغداد (۲۱۳/۱۲) میں حجاجؒ بن محمد دونوں حمادؒ بن سلمہ سے مرفوع بیان کرتے ہیں۔ابوعمرؒ الضریر بلاشبہ صدوق ہے۔(تقریب: ص ۱۱۹) مگر مسلمؒ بن ابراہیم اس سے کہیں زیادہ ثقہ ہیں۔حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ثقة مامون مکثر (تقریب: ص ۴۹۰)

پھران کا مزید متابع مرفوع بیان کرنے میں حجاج بن محمد بھی ہے اور وہ بھی ثقہ ہے، لہٰذا انھی کی روایت راجح اور ابو عمرؒ الضریر کی روایت مرجوح ہے اور پہلے آپ پڑھ آئے ہیں کہ رفع ووقف میں اختلاف ہو تو ترجیح رفع کو ہے، علمائے احناف کا اصول یہی ہے۔ اس لئے طحاوی کی روایت سے حمادؒ بن سلمہ کو عمروؒ بن دینار سے موقوف بیان کرنے والوں میں شمار کرنا اور پھر اسے موقوف قرار دینا بہر نوع غلط ہے۔

مزید برآں معرفۃ السنن والآثار (۳۶۱/۱ قلمی) میں موسیٰ بن اسماعیل بھی حماد بن سلمۃ سے مرفوعاً بیان کرتے ہیں، جس کے الفاظ یہ ہیں:

حدثنا موسی بن اسماعیل قال حدثنا حماد بن سلمة عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار عن ابی هریرة قال اقیمت الصلوة فجاء رجل فرکع رکعتین فقال النبی ﷺ اذا اقیمت الصلوة فلا صلوة الا المکتوبة.

معرفۃ السنن کا قلمی نسخہ پیر جھنڈا میں سید محب اللہ الراشدی نور اللہ مرقدہ کے مکتبہ عالیہ میں موجود ہے اور یہی روایت حضرت محدث ڈیانوی نے اعلام اہل العصر (ص ۱۰۴) میں بھی امام بیہقی کے حوالے سے نقل کی ہے۔

معرفۃ السنن کے مطبوعہ نسخے میں غلطی

مگر معرفۃ السنن کا جو نسخہ دار الکتب العلمیہ بیروت سے سید کسروی حسن کی تحقیق سے شائع ہوا ہے اس میں خط کشیدہ الفاظ حذف ہو گئے ہیں اور عبارت عن ابی هریرة قال اذا اقیمت الصلوة فلا صلوة الا المکتوبة لکھی گئی ہے یعنی یہ روایت مرفوع کی بجائے موقوف بن گئی ہے۔ معرفہ کے اس نسخے میں اس قسم کی اور بھی اغلاط ہیں۔ اسی بحث کے ضمن میں دیکھیے پہلے ہم معرفہ کے حوالے سے سفیان کی روایت کا ذکر کر آئے ہیں۔ امام بیہقی نے اس کا ذکر حسبِ ذیل سند سے کیا ہے:

حدثناه ابو عبد الرحمن السلمی قال اخبرنا ابو الحسن محمد بن محمد بن الحسن الکارزی قال حدثنا محمد بن علی

بن يزيد الصائغ قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا سفيان فذكره موقوفا الا انه قال في آخره : قلت لسفيان : مرفوع ؟ قال : نعم (معرفہ ۳۶۲/۱ قلمی)

محدث ڈیانوی نے بھی اعلام اہل العصر (ص ۱۰۶) میں یہ روایت یوں ہی نقل کی ہے، البتہ معرفہ اور اعلام دونوں میں محمد بن علی بن یزید ہے مگر صحیح ابن زید الصائغ ہے جو مکہ کے ثقات میں شمار ہوتے ہیں مزید یہ کہ معرفۃ السنن والآثار کے مطبوعہ نسخے میں یوں ہے:

حدثناه ابو عبد الرحمن السلمي قال اخبرنا ابو الحسن محمد بن محمد بن الحسن الكارزي قال حدثنا سفيان فذكره موقوفا الا انه قال في آخره: قلت لسفيان: مرفوع ؟قال نعم.

(المعرفۃ ۲۹۴/۲)

یہ بات تو مبتدی بھی سمجھتا ہے کہ ابوالحسن محمدؒ بن محمد الکارزی، جو امام ابوعبداللہ البیع النیسابوری وغیرہ کے استاد ہیں، کا امام سفیانؒ سے سماع ممکن ہی نہیں۔ یہاں دراصل دو واسطے چھوٹے ہوئے ہیں، جیسا کہ خطی نسخے سے عیاں ہوتا ہے۔ اس لئے معرفۃ السنن کے مطبوعہ نسخے سے استفادے میں بڑی حزم و احتیاط کی ضرورت ہے۔ معلوم نہیں یہ جناب محقق صاحب کے تساہل کا نتیجہ ہے یا کمپوزنگ کی غلطی ہے یا ان کے ہاں خطی نسخے ہی میں یہ سقم ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یاد رہے کہ علامہ طحاوی نے مشکل الآثار (۳۱۷/۱۰) میں اسے محمد بن علی بن زید المکی سے روایت کیا ہے۔ (فتدبر)

تنبیہ اول

ہم یہاں اس بات کا ذکر بھی مفید سمجھتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے مسند امام احمد اور طحاوی کے حوالے سے عمروؒ بن دینار کے علاوہ دوسری سند کا ذکر یوں کیا ہے:

احمد والطحاوي من طريق اخرى عن ابي سلمة عن ابي هريرة. الخ (فتح الباری: ۱۴۹/۲)

حالانکہ آپ پڑھ آئے ہیں کہ ابوسلمہ کے واسطے سے یہ روایت صرف طحاوی میں ہے، جبکہ مسند احمد میں یہ ابوتمیم عن ابی ہریرۃ کے واسطے سے ہے۔ خود حافظ ابن حجر نے بھی ابوتمیم کے ترجمے میں کہا ہے:

ابو تميم الزهري عن ابي هريرة وعنه عياش بن عباس القتباني مجهول. قاله الحسيني، قلت: حديثه اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا التي اقيمت وهو من طريق ابن لهيعة وقد تفرد بهذا اللفظ والحديث في الأصل مشهور. الخ

(تعجیل المنفعہ: ص ۴۷۰)

لہٰذا فتح الباری میں مسند احمد کے حوالے سے ابو سلمة عن ابی هريرة کے واسطے سے یہ حدیث ذکر کرنا درست نہیں، جیسا کہ تعجیل المنفعۃ میں یہ کہنا درست نہیں کہ تفرد بهذا اللفظ" وہ اس لفظ میں منفرد ہے، جبکہ نہ ابوتمیم منفرد ہے نہ ابن لھیعہ، جیسا کہ پہلے تفصیل گزر چکی ہے۔

تنبیہ ثانی

اسی طرح علامہ البانیؒ نے کہا ہے:

وله طريق اخرى عن ابي هريرة اخرجه الطحاوي واحمد من طريقين عن عياش بن عباس القتباني عن ابي تميم عن ابي هريرة. الخ (ارواء الغليل ۲/ ۲۲۲)

"یعنی اس کی ایک اور سند سیدنا ابوہریرۃ سے ہے، جسے امام طحاویؒ اور امام احمدؒ نے دو طریقوں سے عياش بن عباس عن ابی تميم عن ابی هريرة نقل کیا ہے"

حالانکہ شرح معانی الآثار للطحاوی میں یہ ابوسلمۃ عن ابی ھریرۃ کے واسطے سے ہے۔ ابوتمیم کے واسطے سے قطعاً نہیں، جیسا کہ پہلے باحوالہ تفصیل گزر چکی ہے۔ (سبحان الله من لا ينسى)

البتہ مشکل الآثار (۱۰/۳۱۴) میں لیث کی سند سے یہی روایت ابوتمیمؒ کے واسطے سے مروی ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ابوسلمہؒ کا واسطہ غلط ہے، کیونکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے ایک اور طریق سے اسے ابوسلمہؒ سے بھی نقل کیا ہے اور ابوسلمہؒ اور عطاؒ دونوں کی روایت کو صحیح کہا ہے۔ (التمھید: ۲۲/۷۴)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ سیدنا ابو ہریرۃ کی یہ حدیث عمروؒ بن دینار کے علاوہ بھی ایک دوسری حسن سند سے مروی ہے۔ حمادؒ بن سلمہ سے تین راوی ''حماد عن عمرو'' مرفوع ہی بیان کرتے ہیں، لہٰذا حمادؒ بن سلمہ سے ابوعمرؒ الضریر نے جو اسے موقوف بیان کیا ہے وہ مرجوح ہے۔ سفیانؒ گو عمروؒ سے موقوف بیان کرتے ہیں، مگر وہ مرفوع کا انکار بھی نہیں کرتے بلکہ فرماتے ہیں کہ عمرو اسے مرفوع بیان کرتے ہیں، اس لئے سفیانؒ کی عمروؒ سے موقوف روایت بھی محل نظر ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صحیح ہے۔

چوتھی سند

حضرت ابو ہریرۃ سے یہی روایت ایوب عن ابی قلابة عن سلیمان بن یسار عن ابی هريرة کی سند سے بھی مروی ہے۔ (موضح اوہام الجمع والتفریق: ۲/۳۸۷) تاریخ بغداد (۴/۵۲)، مگر تاریخ بغداد میں سلیمان بن بشار ہے، جو غلط ہے۔ سلیمان بن یسار ہی صحیح ہے اور وہ عطاء بن یسار کے بھائی ہیں۔ (الثقات وغیرہ) مگر اس کی سند میں ابوحفص عمر بن حفص عبدی سخت ضعیف ہے۔ ہم نے محض تنبیہاً یہ سند ذکر کی ہے۔

دوسرا اعتراض

جناب مولانا مفتی ابوجندل قاسمی صاحب لکھتے ہیں:

امام بیہقیؒ نے بھی السنن الکبیر میں اس روایت کو نقل کیا ہے اور اس میں الا رکعتی الفجر کی زیادتی بھی ہے، لہٰذا یہ حدیث ہمارا مستدل ہے۔ اگرچہ اس زیادتی پر بعض حضرات نے کلام بھی کیا ہے، لیکن صحابہ وتابعین کا عمل اس کی تائید کرتا ہے۔

(الرشید:ص ۱۱ بحوالہ حاشیہ بخاری: ۱/۹۱ والعرف الشذی)

جواب

حقیقت یہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے ساتھ ہی اس روایت کے بارے میں صاف صاف کہہ دیا ہے:

هذه الزيادة لا اصل لها وحجاج بن نصير وعباد بن كثير ضعيفان. (السنن الکبریٰ: ۲/۴۸۳)

''کہ اس زیادتی کا کوئی اصل نہیں۔ حجاج بن نصیر اور عباد بن کثیر دونوں ضعیف ہیں۔''

جناب مفتی صاحب کی لیاقت دیکھئے کہ بیہقی کے حوالے کے لئے انھوں نے حاشیہ بخاری اور العرف الشذی کا سہارا لیا۔ براہِ راست بیہقی دیکھنے کی بھی زحمت گوارا نہیں کی، تاکہ کم از کم اس الزام سے تو بچا جا سکے کہ بیہقی سے روایت نقل کرتے ہیں، مگر اس پر ان کی جرح کو ذکر نہیں کرتے۔ سبحان اللہ

اور یہ بات بھی خوب کہی کہ ''اس زیادتی پر بعض حضرات نے کلام بھی کیا ہے'' گویا بعض نے توثیق ''بھی'' کی ہے۔ فانا لله وانا اليه راجعون. کیا ہی بہتر ہوتا کہ کسی بعض کی توثیق بیان کی ہوتی، حالانکہ امرِ واقع یہ ہے کہ ''بعض حضرات'' نے نہیں متقدمین میں سے جس نے بھی اس کا ذکر کیا تقریباً سبھی حضرات نے اس پر کلام کیا ہے۔ توثیق وتثویب کسی نے نہیں کی، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے ''ذیل اللآلی المصنوعۃ'' (ص ۱۰۸) میں، علامہ ابن عراقؒ نے ''تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الاحادیث الشنیعہ الموضوعہ'' (۲/۱۲۳) میں، علامہ الشوکانیؒ نے ''الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث المرفوعۃ'' (ص ۳۳) میں ذکر کر کے اس کے موضوع ہونے کا اظہار کیا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے ''اعلام الموقعین'' (۲/۲۷۰) میں المثال الرابع والخمسون رد السنة الصحيحة الصريحة کے تحت لا اصل لها قرار دیا۔ حنفی مکتب فکر کے نامور وکیل علامہ نیمویؒ اسی روایت کے متعلق لکھتے ہیں:

فيه الحجاج بن نصير وعباد بن كثير وهما ضعيفان وقد

قال البیهقی: هذه الزیاة لا اصل لها. (التعلیق الحسن: ص۱۸۲)

''کہ اس میں حجاج بن نصیر اور عباد بن کثیر ہیں اور وہ دونوں ضعیف ہیں۔ امام بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس اضافہ کی کوئی اصل نہیں۔''

علامہ مناویؒ نے فیض القدیر (۲۹۳/۱) میں اور علامہ سلام اللہؒ حنفی نے ''المحلی شرح موطا'' میں امام بیہقیؒ کا کلام نقل کر کے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔ (اعلام: ص۱۳۲)

علامہ انور شاہ کشمیری مرحوم نے بھی اس زیادتی کو مدرج قرار دیا ہے۔ (العرف الشذی: ص۱۹۱) اور یہی کچھ انھوں نے ''آثار السنن'' کے حاشیے میں لکھا ہے، جیسا کہ مولانا بنوری مرحوم نے معارف السنن (۷۹/۴) میں ان کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ انتہائی تعجب کی بات ہے کہ جناب مفتی ابوجندل قاسمی صاحب نے اس حدیث کا حوالہ ''العرف الشذی'' سے نقل کیا۔ مگر خود ''العرف الشذی'' میں جو اس زیادت کی تردید کی گئی ہے کبوتر کی طرح اس سے آنکھیں بند کر لیں۔ فانا للہ وانا الیہ راجعون.

حجاج بن نصیر

اب آیئے حجاج بن نصیر کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

امام یحییٰ بن معینؒ نے کہا کہ وہ صدوق ہے۔ اور ایک روایت انھی سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ ضعیف ہے۔ علیؒ بن مدینی فرماتے ہیں: ذهب حديثه، نسائیؒ فرماتے ہیں: ضعيف ليس بثقة ولا يكتب حديثه، ابن حبانؒ نے ''ثقات'' میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ يخطيء ويهم، ابن سعدؒ، دارقطنیؒ، ابن قانعؒ، الازدیؒ نے ضعیف کہا ہے۔ العجلی کہتے ہیں: وہ تلقین کو قبول کرتا ہے اسی لئے اسے ترک کر دیا گیا۔'' ابو احمد حاکمؒ فرماتے ہیں: ليس بالقوی ابوداودؒ فرماتے ہیں: تركوا حديثه (تہذیب: ۲۰۸/۲، ۲۰۹) ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: ضعيف ترک حديثه۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: سكتوا عنه (میزان: ۴۶۵/۱) امام بخاریؒ کا کسی راوی کے بارے میں سكتوا عنه کہنا اور امام نسائیؒ کا ليس بثقة ولا يكتب حديثه کہنا ایسی شدید جرح ہے کہ اس سے راوی اس قابل بھی نہیں رہتا کہ اس کی کوئی بات بطور شہادت پیش کی جا سکے۔ امام ابوداودؒ اور امام ابوحاتمؒ کی جرح بھی اس

موقف کی مؤید ہے، جس سے حجاج کی پوزیشن کو سمجھا جا سکتا ہے، حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ یہ ہے۔ "ضعیف کان یقبل التلقین." (تقریب: ص ۹۷) حافظ ذہبی المغنی (۱۵۱/۱) میں فرماتے ہیں: ضعیف وبعضھم ترکہ اسی طرح الکاشف (۲۰۸/۱) میں فرماتے ہیں: ضعفوہ وشذ ابن حبان فوثقه. "ابن حبان کا ثقات میں ذکر کرنا گویا ان کا شذوذ اور نا قابل اعتبار ہے۔" یہی وجہ ہے کہ دیوان الضعفاء (ص ۵۲) میں فرماتے ہیں: مجمع علی ضعفه "اس کے ضعف پر اجماع ہے۔"

میزان الاعتدال میں ایک غلطی

البتہ انھوں نے میزان میں جو یہ فرمایا: لم یات بمتن منکر کہ اس نے کوئی منکر روایت ذکر نہیں کی یا یہ کہ ابن عدی اسکی کوئی منکر روایت نہیں لائے، جیسا کہ علامہ کشمیریؒ نے سمجھا ہے قطعاً درست نہیں۔ الکامل لابن عدی (۶۴۹/۲، ۶۵۰) اٹھا کر دیکھ لیجئے۔ علامہ ابن عدیؒ نے اس کی تین منکر روایات کا ذکر کیا۔ جس کی تفصیل یہاں تطویل کا باعث ہوگی۔ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب" میں بھی ابن عدی کے حوالے سے ان روایات کا ذکر کیا ہے، اس لئے علامہ ذہبیؒ کا کہنا کہ "ابن عدی نے کوئی متن منکر ذکر نہیں کیا۔" قطعاً درست نہیں، البتہ انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ ان روایات کے علاوہ میں نے اور کوئی منکر روایت اس کی نہیں دیکھی۔ ان کے علاوہ بقیہ روایات میں وہ صالح ہے، مگر یہ ان کی اپنی معلومات ہیں۔ امام بخاریؒ وغیرہ کی جرح کے مقابلے میں اس کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔

علامہ کشمیریؒ کا وہم وخبط

علامہ کشمیریؒ اسی سند پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما حجاج بن نصیر فمختلف فیه اخذ عنه الترمذی فی کتاب الجمعة ووثقه ابن معین وقال ابن عدی فی الکامل: لم اجد عنه منکرا. (العرف الشذی: ص ۱۹۱)

یہی کچھ انھوں نے "آثار السنن" کی تعلیقات میں فرمایا، جیسا کہ مولانا بنوری مرحوم

نے معارف السنن (۴/۸۷) میں نقل کیا ہے، البتہ اس میں یہ بھی اضافہ ہے:

قال ابن عدی: لم یأت بمتن منکر و کذا یقوله الذهبی فی المیزان بقوله: قلت والله اعلم انظر التهذیب (ص۲۰۹ ج۲) وأخرج له ابو نعیم فی مستخرجه کما فی الفتح (۶۰/۲) واحمد فی مسند (ص۳۴۰ ج۵)

اندازہ کیجئے حجاج بن نصیر کو "مختلف فیہ" بنانے میں کیا حیلہ اختیار کیا گیا۔

اولاً: فرمایا گیا کہ ترمذی نے اس سے روایت لی ہے۔ بلکہ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے مزید وزن بڑھاتے ہوئے فرمایا کہ وہ من رجل الصحاح صحاح کے رجال میں سے ہے۔ (اعلاء السنن: ص ۹۶) حالانکہ وہ صرف ترمذی کا راوی ہے "الصحاح" کا نہیں۔ پھر کیا ترمذی کے سب راوی ثقہ وصدوق ہیں؟ جب اس کا جواب نفی میں ہے تو اس سہارے کا فائدہ؟ پھر یہ بھی دیکھئے کہ جامع ترمذی میں حجاج کے واسطے سے جو روایت ہے اسکے الفاظ ہیں۔ الجمعة علی من اواہ اللیل الی اهله اور امام احمدؒ کے سامنے جب یہی حدیث احمدؒ بن حسن نے حجاج کے واسطے سے بیان کی تو ترمذی ہی میں ہے کہ امام احمدؒ نے احمدؒ بن حسن پر ناراضی کا اظہار فرمایا اور کہا کہ اپنے رب سے بخشش طلب کرو اپنے رب سے بخشش طلب کرو، اور ایسا انھوں نے ضعفِ اسناد کی بنا پر فرمایا: کیونکہ وہ اس حدیث کو کچھ سمجھتے ہی نہیں تھے۔ امام ترمذی کے الفاظ پڑھ لیجئے:

فغضب علی احمد وقال: استغفر ربک استغفر ربک وانما فعل ذلک به احمد بن حنبل هذا لانه لم یعد هذا الحدیث شیئا وضعفه لحال اسناده" (جامع ترمذی مع التحفۃ: ۳۶۱/۱)

انصاف کیجئے ترمذی میں حجاج کی روایت اس کی توثیق کا باعث بنی؟ قطعاً نہیں، تو پھر یہ کہنا کہ ترمذی میں اس کی حدیث ہے محض "ڈوبتے کو تنکے کا سہارا" کے مترادف ہے۔

ثانیاً: فرمایا گیا کہ ابن معینؒ نے اس کی توثیق کی ہے، حالانکہ ثقہ اور صدوق کہنے میں بہت

فرق ہے۔ امام ابن معینؒ نے صدوق کہا ہے، نیز ان سے یہ بھی منقول ہے کہ حجاج ضعیف ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن معینؒ اپنے معاصرین کی شکل وصورت سے متاثر ہو جاتے اور ان کی چند احادیث کو درست پاتے تو اسے ثقہ کہہ دیتے اور کبھی یوں بھی ہوتا کہ بعض غلط کار راوی ان کے سامنے تو روایت درست طور پر بیان کرتے، جس کی بنا پر وہ اس کی توثیق کر دیتے اسی بنا پر علامہ معلّمی مرحوم فرماتے ہیں:

> فاذا وجدنا ممن ادركه ابن معين من الرواة من وثقه ابن معين وكذبه الاكثرون او طعنوا فيه طعنا شديداً فالظاهر انه من هذا الضرب فانما يزيده توثيق ابن معين وهنا لدلالته على انه كان يتعمد. (حاشيه الفوائد المجموعة: ص ۳۰)

> ''جب ہم ایسے راوی کو پائیں جس سے امام ابن معین کی ملاقات ہوئی ہو اور انھوں نے اسے ثقہ کہا ہو، حالانکہ اکثر محدثین نے اسے جھوٹا کہا ہو یا اس پر شدید جرح کی ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اسی نوعیت کا حامل ہے۔ اس کے بارے میں ابن معینؒ کی توثیق اس کی کمزوری کا مزید باعث بنے گی، کیونکہ وہ ایسا عمداً کرتا تھا۔''

یہی بات انھوں نے صفحہ ۲۹۳، ۳۶۰، ۴۵۲ پر بھی فرمائی ہے، جس کی تائید شیخ ابوغدہ نے المصنوع لعلی القاریؒ کے حاشیہ (ص ۴۳) میں کی ہے۔ حجاج کی تکذیب تو بلاشبہ منقول نہیں، لیکن امام بخاریؒ، ابوحاتمؒ، ابوداودؒ اور نسائیؒ نے شدید جرح اور اکثر ائمہ، بلکہ بقول علامہ ذہبی مجمع علی ضعفه، اس کی تضعیف پر متفق ہیں، تو حجاج کے بارے میں امام ابن معین کا صدوق کہنا محل نظر ہے بالخصوص جبکہ انھوں نے اس کو ضعیف بھی قرار دیا ہے۔ یہ بات تو محض ضمناً اصولِ نقدِ روایت سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لئے عرض کر دی کہ وہ یہ پہلو بھی پیش نظر رکھیں۔ ورنہ عرض صرف یہ کرنا تھا کہ امام ابن معینؒ نے حجاج کو ثقہ نہیں کہا جیسا کہ علامہ کشمیریؒ باور کرا رہے ہے

ہیں بلکہ ''صدوق'' کہا۔ دونوں میں فرق ظاہر ہے، جسے نظر انداز کر دیا گیا، نیز امام ابن معینؒ نے اس کی تضعیف بھی کی ہے۔

ثالثاً: یہ کہنا کہ امام ابن عدیؒ نے اس کی کوئی منکر روایت ذکر نہیں کی۔ یہ بھی قطعاً درست نہیں، جیسا کہ ابھی باحوالہ ہم اس کا ذکر کر آئے ہیں لم یات بمتن منکر یہ قول علامہ ذہبیؒ کا ہو یا علامہ ابن عدیؒ کے متعلق انھوں نے یہ فرمایا ہو کہ انھوں نے کوئی متن منکر ذکر نہیں کیا۔ بہر نوع درست نہیں انظر التهذیب کہہ کر غالباً اس کی کمزوری کی طرف خود کشمیری مرحوم نے اشارہ کر دیا ہے۔

رابعاً: اسی طرح فتح الباری کے حوالے سے کہنا کہ ابو نعیمؒ نے ''المستخرج'' میں اس سے روایت لی ہے، تو کیا ابو نعیمؒ کی المستخرج کے سب راوی ثقہ وصدوق ہیں؟ بلکہ المستخرجات میں یہی اصول کارفرما ہے؟ قطعاً نہیں! تو اس سہارے کا فائدہ؟ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۶۸/۱) میں باب من صلی بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت کے تحت حجاج کی روایت ذکر کی اور فرمایا حجاج ضعیف ہے۔''

(فتدبر)

خامساً: آخری سہارا یہ بھی ڈھونڈا گیا کہ مسند امام احمد (۳۴۰/۵) میں بھی حجاج کی روایت موجود ہے۔ جبکہ مسند ہی میں امام احمدؒ نے ساتھ ہی ولم اسمع منه غیره کہہ کر اس کی پوزیشن کی طرف اشارہ کر دیا کہ اس کے علاوہ میں نے اس سے کچھ نہیں سنا۔ احمدؒ بن حسن نے حجاج کے واسطے سے روایت بیان کی تو اس پر امام احمدؒ کا انکار پہلے آپ پڑھ آئے ہیں۔ المسند میں تو انھوں نے نصر بن باب، عبید بن سلیمان، کثیر بن مروان سلمی، عامر بن صالح الزبیری، ابراہیم بن ابی لیث، عمرو بن ہارون البلخی، محمد بن قاسم الاسدی وغیرہ ایسے متروک وکذاب راویوں سے بھی روایت لی ہے۔ اس لئے حجاج کا مسند امام احمدؒ کی روایت میں پایا جانا قطعاً اس کی توثیق کا باعث نہیں ہوسکتا۔ علامہ کشمیری مرحوم سے یقیناً یہ حقیقت مخفی نہیں کہ مسند احمد کے سبھی راوی ثقہ نہیں ہیں، مگر محض بر وزن بیت بوجھ ہلکا کرنے کے لئے یہ سہارا بھی

ڈھونڈ نکالا۔ علم کی یہ کوئی خدمت نہیں۔

حجاج بن نصیر کے بارے میں ہماری ان گزارشات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ ضعیف اور نا قابل استدلال واحتجاج ہے۔ اکثر بلکہ تمام محدثین نے اس کو ضعیف کہا ہے، جیسا کہ علامہ ذہبیؒ کے حوالے سے ہم ذکر کر آئے ہیں۔ امام بخاری نے سکتوا عنه کہہ کر اس کی پوزیشن واضح کر دی ہے۔ اسی طرح تر کوا اور لیس بثقه کے یہ تینوں جرحی کلمات ایسے ہیں، جو الفاظ جرح کے دوسرے درجے میں شمار ہوتے ہیں، جس کے بارے میں کہا گیا ہے:

لا یحتج به و لا یستشهد به و لا یعتبر (الرفع والتکمیل ۱۵۳)

''ایسے راوی کی روایت سے استدلال اور استشہاد نہیں ہو سکتا اور نہ ہی وہ قابلِ اعتبار ہو سکتا ہے۔''

مگر افسوس کہ ایسے راوی کو معتبر بنانے اور اس کا وزن بڑھانے میں جو سعی لا حاصل علامہ کشمیریؒ وغیرہ نے کی بالکل بے اصولی پر مبنی ہے۔

علاوہ ازیں یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ حجاج بن نصیر ضعیف ہونے کے باوصف تلقین بھی قبول کرتا تھا۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا: ضعیف کان یقبل التلقین. (تقریب: ص ۹۷) بلکہ امام العجلیؒ نے فرمایا ہے:

''کان یلقن و ادخل فی حدیث ما لیس منه فترک''

(تہذیب: ص ۲۰۹ ج ۲)

کہ وہ تلقین قبول کرتا اور اپنی حدیث میں ایسے الفاظ داخل کر دیتا جو اس میں نہیں ہوتے تھے۔ اس بنا پر اسے ترک کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا حجاج کے ضعیف، بلکہ اس کی روایات کے متروک ہونے کا یہ بھی سبب ہے کہ وہ تلقین کو قبول کرتا تھا۔ اور محدثین کا یہ طے شدہ اصول ہے کہ جو راوی تلقین کو قبول کرتا ہے، اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ جس کی تفصیل الکفایہ (ص ۱۴۸) ابن الصلاح فی النوع الثالث والعشرون (ص ۱۰۷) التدریب (ص ۳۳۹ ج ۱) التقیید والایضاح (ص ۱۵۵) فتح المغیث (ص ۲۷۰ ج ۲) وغیرہ کتب

میں دیکھی جاسکتی ہے۔اس لیے حجاج کے حوالے سے تمام تر دفاعی کوشش اور ساری کارروائی بیتِ عنکبوت کا مصداق ہے۔ اور مولانا ظفر احمد عثمانی کا اعلاء السنن (ص ۹۵ ج ۷) میں اسے **حسن الاسناد** قرار دینا۔سراسران بےاصولیوں پرمبنی ہے جوانھوں نے اس کتاب میں روا رکھی ہیں۔

عباد بن کثیر

اسی روایت کا دوسرا راوی عباد بن کثیر الرملی ہے، جو حجاج کا استاد ہے۔امام ابن معینؒ اور ابن ابی شیبہؒ نے اسے ثقہ کہا ہے، جبکہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: ''**فیہ نظر**'' ابوحاتمؒ اور ابوزرعہؒ نے ''ضعیف الحدیث'' نسائیؒ نے ''لیس بثقۃ'' اور علیؒ بن الجنید نے ''متروک'' کہا ہے، امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں: ''وہ عباد بن کثیر بصری سے بہتر ہے اور اس کی احادیث غیر محفوظ ہیں۔'' ابن حبانؒ نے کہا ہے: ''ابن معینؒ اس کی توثیق کرتے تھے، مگر میرے نزدیک وہ لاشی ءہے، کیونکہ اس نے **سفیان عن ابراھیم عن عبد اللہ** کی سند سے یہ حدیث بیان کی ہے۔ **طلب الحلال فریضۃ بعد فریضۃ** اور جو سفیان ثوریؒ سے اس جیسی حدیث بیان کرے اس سے احتجاج باطل ہے۔'' ساجیؒ فرماتے ہیں: ''**ضعیف یحدث بمناکیر**'' حاکمؒ فرماتے ہیں: ''وہ موضوع احادیث روایت کرتا ہے۔'' (تہذیب:۵/۱۰۲) حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ ہے کہ ''وہ ضعیف ہے'' (تقریب:۲۵۱) علامہ ذہبیؒ نے الکاشف (۲/۶۲) اور المغنی (۱/۳۲۷) میں امام نسائی کی جرح ''لیس بثقۃ'' نقل کی ہے، البتہ ''الکاشف'' میں یہ بھی کہا ہے کہ ابن عدی فرماتے ہیں کہ ''وہ عباد بن کثیر بصری سے بہتر ہے'' اور دیوان الضعفاء (۱۶۰) میں لکھتے ہیں۔ **مجمع علی ضعفہ** کہ اس کے ضعف پر اتفاق ہے۔جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ اگرچہ بعض حضرات نے اس کی توثیق کی ہے، مگر اکثر ائمہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، حتی کہ امام حاکمؒ اور ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ اس نے سفیان ثوریؒ سے موضوع روایات بیان کی ہیں۔

ضروری تنبیہ

محدث ڈیانوی نے اعلام اہل العصر (ص ۱۳) میں عباد بن کثیر کو الثقفی البصری قرار دیا ہے مگر یہ دراصل صحیح نہیں، کیونکہ عباد بن کثیر الثقفی ۱۴۰ھ کے بعد فوت ہوا (تقریب: ۲۵۰) اور وہ یہ حدیث لیثؒ بن سعد سے روایت کرتا ہے، جبکہ امام لیث ۱۷۵ھ میں فوت ہوئے۔ عباد بن کثیر الثقفی کا تو سفیان ثوریؒ سے ہی سماع محل نظر ہے جو امام لیثؒ سے پہلے ۱۶۱ھ میں فوت ہوئے اور امام ابن حبانؒ نے صراحت سے کہا ہے کہ **طلب الحلال فریضة** کی حدیث جو عباد بن کثیر نے سفیان سے بیان کی ہے تو وہ عباد بن کثیر رملی ہے، عباد الثقفی مجاور مکہ نہیں، کیونکہ الثقفی المکی، سفیان ثوری کی زندگی میں فوت ہو گیا تھا اور انھوں نے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی تھی۔ ان کے الفاظ ہیں:

والدليل على انه ليس بعباد بن كثير الذى كان بمكة أنّ الذى كان بمكة مات قبل الثورى۔

(المیزان: ۳۷۱/۲، المجروحین: ۱۷۰/۲)

لہٰذا جب سفیان ثوریؒ سے عباد بن کثیر البصری کی روایت محل نظر ہے تو لیثؒ سے اس کی روایت کیونکر ثابت ہوئی، جو سفیانؒ کے بھی بعد ۱۷۵ھ میں فوت ہوئے ہیں۔ اس کے برعکس عباد بن کثیر رملی ۱۷۰ھ میں فوت ہوا۔ اس لئے وہی سفیان ثوری سے روایت کرتا ہے اور لیثؒ سے بھی وہی روایت کرنے والا ہو سکتا ہے، بلکہ علامہ کشمیریؒ نے ''کشف الاحوال فی نقد الرجال'' (ص ۵۷) کے حوالے سے لکھا ہے:

ان عباد بن كثير الذى يروى عنه حجاج بن نصير الفساطيطى هو الرملى (المعارف: ۷۸/۴)

اس لئے صحیح یہ ہے کہ یہ عباد بن کثیر رملی ہے بصری نہیں۔

تنبیہ ثانی

یہاں یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ طلب الحلال فریضة کی روایت امام طبرانیؒ نے

المعجم الکبیر (۱۰/۹۰) میں نقل کی ہے اور علامہ ہیثمیؒ نے اسی روایت کے بارے میں فرمایا ہے کہ ''اس میں عباد بن کثیر الثقفی متروک ہے'' (مجمع الزوائد: ۱۰/۲۹۱) جناب شیخ حمدی سلفی ''المعجم'' کے حواشی میں خاموش ہیں، بلکہ وہ مسند الشہاب'' (۱/۱۰۴) میں، اسی طرح فردوس الاخبار کے محققین نے الفردوس (۳/۱۸) میں علامہ ہیثمیؒ کا کلام نقل کر دیا ہے۔ حالانکہ امام ابن حبانؒ نے بالبداہت اس کی تردید کی ہے کہ وہ الرملی ہے الثقفی مجاور مکہ نہیں۔ امام حاکمؒ کا کلام بھی ان کا مؤید ہے کہ الرملی، سفیان ثوریؒ سے موضوع روایات بیان کرتا ہے اور اسی نے امام ثوریؒ سے یہ روایت بیان کی ہے، بلکہ انتہائی تعجب کی بات یہ بھی کہ علامہ المناویؒ نے فیض القدیر (۴/۲۷۰) میں پہلے علامہ ہیثمیؒ کا کلام نقل کیا کہ عباد بن کثیر الثقفی متروک ہے۔ پھر میزان الاعتدال کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔ عن ابی زرعة وغیرہ ضعیف وعن الحاکم روی عن الثوری احادیث موضوعة وھو صاحب حدیث طلب الحلال فریضة بعد الفریضة. حالانکہ میزان میں یہ جرح عباد بن کثیر الرملی کے ترجمے میں ہے عباد بن کثیر الثقفی کے بارے میں نہیں۔

خلاصہ کلام کہ سند میں عباد بن کثیر الرملی ہے۔ الثقفی متروک ہے (تقریب) اور الرملی ضعیف اور اس پر کلام الثقفی سے کم ہے، جیسا کہ امام ابن عدیؒ نے کہا ہے۔ حجاج اس کا شاگرد بھی ضعیف ہے اس لئے یہ روایت سخت ضعیف ہے۔ بلکہ علامہ سیوطی جیسے متساہل (نرم رو) علامہ ابن عراق اور علامہ الشوکانیؒ نے اسے موضوع قرار دیا ہے۔ علامہ کشمیریؒ نے بالآخر ان الفاظ کو مدرج اور علامہ نیمویؒ نے بھی اسے ضعیف ہی قرار دیا ہے۔ اسی طرح علامہ لکھنویؒ نے بھی ضعیف کہا ہے۔ (التعلیق الممجد: ص ۸۷)

حاشیہ بخاری کا حوالہ اور اس کی حقیقت

جناب مفتی ابوجندل القاسمی صاحب نے اس سابقہ روایت کے سلسلے میں بخاری کے حاشیے (۱/۹۱) کا بھی حوالہ دیا ہے، آیئے ذرا اس کی حقیقت بھی دیکھ لیجئے۔ مولانا سہارنپوری لکھتے ہیں:

وسمعت استاذی محمد اسحاق رحمه الله تعالیٰ یقول

ورد في رواية البيهقي اذا اقيمت الصلوة فلا صلاة الا المكتوبة الا ركعتي الفجر.

''یعنی میں نے اپنے استاد محمد اسحاق ؒ سے سنا، فرماتے تھے کہ بیہقی کی روایت میں یوں ہے کہ جب اقامت کہی جائے تو فرض نماز کے علاوہ کوئی نماز نہیں سوائے فجر کی دو سنتوں کے'' گویا مولانا سہارنپوریؒ نے سنی سنائی بات نقل کر دی۔ خود انھوں نے بیہقی میں یہ روایت نہیں دیکھی۔ یقیناً اگر وہ خود بیہقی کی طرف مراجعت کرتے تو دیگر حنفی اکابر کی طرح وہ بھی اس کو ضعیف ہی قرار دیتے، مگر افسوس کہ بعد میں اس کے بارے میں استفسار پر انھوں نے خاموشی اختیار کی بلکہ معلوم ہونے کے باوجود حاشیہ بھی بدستور اسی طرح رہنے دیا، جو بہر حال ان کی شان کے لائق نہ تھا۔ تفصیل اس اجمال کی کچھ یوں ہے کہ جب یہ حاشیہ پہلی بار طبع ہو کر شائع ہوا تو سرخیل اہلحدیث مولانا سید میاں نذیر حسین محدث دہلویؒ نے مولانا سہانپوریؒ کو خط لکھا کہ آپ نے حضرت مولانا محمد اسحاق رحمہ اللہ کے حوالے سے بیہقی سے یہ حدیث نقل کی ہے۔ اس پر اکثر طالب علم، بلکہ اکابر علماء آپ کے اس قول پر اعتماد کرتے ہوئے جماعت کی حالت میں سنتیں پڑھتے ہیں حتی کہ جماعت بھی فوت ہو جاتی ہے، حالانکہ الا رکعتي الفجر کی یہ استثنا محققین بالخصوص امام بیہقیؒ کے نزدیک بے اصل اور مردود ہے۔ میرا گمان ہے کہ آپ نے حضرت مولانا سے یہ حدیث سنتے ہوئے ان کے مکمل الفاظ نہیں سنے یا خود مولانا سے تسامح ہوا ہے ورنہ ان الفاظ کے باطل ہونے میں ثقہ محققین کے نزدیک کوئی کلام نہیں، اس کے بعد انھوں نے شیخ سلام اللہ حنفیؒ، علامہ الشوکانیؒ اور شیخ نور الدینؒ کی ''موضوعات'' سے کلام نقل کر کے لکھا ہے کہ مجھے امید ہے کہ اس وضاحت کے بعد آپ اس جملے کی محققین کے حوالے سے حقیقت بیان کر دیں گے اور طالب علموں کو بھی خبردار کر دیں گے کہ یہ زیادت مردود ہے۔ مجھے آپ کے جواب کا انتظار رہے گا۔

محدث ڈیانویؒ نے حضرت میاں صاحب کے اس خط کا ذکر اعلام اہل العصر (ص ۱۳۵، ۱۳۶) میں کیا ہے اور مزید یہ بھی لکھا ہے کہ مولانا سہارنپوریؒ نے اس کا کوئی جواب نہ دیا، البتہ اسے اپنے ایک معاون فاضل مراد آبادی کے پاس بھیج دیا، مگر وہ بھی

خاموش رہے اور اس کا جواب دینے سے خاموشی اختیار کی۔ اس تفصیل سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ مولانا سہارنپوریؒ کو اس بے اصل روایت کو صحیح بخاری کے حاشیے میں لکھنے پر متنبہ بھی کیا گیا، مگر اس کے بارے میں انھوں نے خاموشی ہی میں عافیت سمجھی۔ مولانا سہارنپوریؒ کے اس حاشیے کے نتیجے میں حضرت میاں صاحبؒ دہلوی نے جس عملی انحطاط اور کمزوری کی طرف اشارہ کیا، یہی ضعف عمل اب اس سے آگے بڑھ کر مزید تحریراً استدلال کا باعث بن رہا ہے۔ تسلیم کیا کہ مولانا مفتی ابوجندل قاسمی صاحب نے ''حاشیہ بخاری'' پر اعتماد کیا کہ اس میں اس زیادت پر کوئی کلام نہیں، لہٰذا یہ قابل استدلال ہے، مگر انھوں نے تو اس کے ساتھ ''العرف الشذی'' کا بھی حوالہ دیا ہے اور اس میں بالصراحت لکھا ہے کہ یہ جملہ مدرج ہے، مگر مفتی صاحب کی ضد دیکھئے کہ مسلکی حمیت میں اس سے بھی آنکھیں بند کر لی ہیں اور الٹا تاثر یہ دیا کہ ''العرف الشذی'' میں بھی اس پر کوئی کلام نہیں۔ انا للہ و انا الیہ راجعون

اور یہ بھی خوب کہا کہ ''صحابہ وتابعین کا عمل اس کی تائید کرتا ہے'' تو کیا اس سے یہ ''زیادت'' صحیح ثابت ہوئی۔ جن صحابہ وتابعین کا عمل اس زیادت کے مخالف اور مرفوع حدیث کے موافق ہے کیا اس سے اس کی تردید نہیں ہوتی؟

تیسرا اعتراض

جناب مفتی ابوجندل صاحب نے حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث کا تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ

> ''اس کا مطلب صف کے متصل جہاں جماعت ہو رہی ہو وہاں سنتیں نہ پڑھی جائیں، کیونکہ ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ اے لوگو! اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور اپنی نمازوں، یعنی فرض وسنت کے درمیان فصل کیا کرو۔ (طحاوی) اسی طرح حضرت معاویہ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فصل کا حکم فرمایا ہے۔''
>
> بحوالہ طحاوی (الرشید: ص ۱۱)

جواب: یہ تاویل سب سے پہلے علامہ طحاویؒ نے کی اور یوں یہ ''چمن میں ہر طرف

بکھری ہوئی ہے داستان میری'' کے مصداق تمام علمائے احناف نے صریح روایات سے بے نیاز ہو کر اس کو اختیار کیا۔ فرض نماز اور سنتوں میں فصل (وقفے) کا کس نے انکار کیا ہے؟ فصل زمانی ہو یا مکانی یا مقالی، سب درست یا چلیے یہ بھی مانا کہ صبح کی سنتوں میں فصل مکانی (جگہ کا فاصلہ) ہی مراد ہے۔ مگر بتلایا جائے کہ اس کی مقدار کیا ہے؟ اور وہ مقدار صرف صبح کی سنتوں اور فرضوں کے لئے ہے یا باقی فرائض وسنن کے لئے بھی ہے؟ جبکہ صحیح مسلم میں سیدنا عبداللہؓ بن سرجس سے مروی ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا۔ رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز پڑھا رہے تھے۔ فصلي ركعتين في جانب المسجد تو اس نے مسجد کی ایک جانب دو سنتیں پڑھیں، پھر وہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ نماز میں شامل ہوا تو نماز کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: اے فلاں! تم نے دو نمازوں میں سے کس کو شمار کیا ہے؟ کیا وہ جو تم نے اکیلے پڑھی تھی یا وہ جو تم نے ہمارے ساتھ ادا کی ہے؟ (مسلم: ص ۲۴۷ ج ۱)

اس روایت میں جماعت کی حالت میں صبح کی دو سنتیں جانبِ مسجد میں پڑھنے والے پر رسول اللہ ﷺ کا انکار اس بات کا غماز ہے کہ علامہ طحاوی نے جو تاویل کی اس کی یہاں قطعاً گنجائش نہیں۔ مسجد کی ایک جانب نماز پڑھ کر جماعت میں شامل ہونے والے نے ''فصل'' کیا یا نہیں؟ یقیناً یہ ''فصل'' ہے، مگر دیکھا آپ نے کہ رسول اللہ ﷺ اس پر بھی انکار کر رہے ہیں۔ علامہ طحاویؒ نے یہی روایت خلف الناس کے الفاظ سے نقل کی اور فرمایا:

قد يجوز ان يكون قوله: كان خلف الناس اى كان خلف صفوفهم لا فصل بينه وبينهم فكان شبيه المخالط لهم........ وهذا مكروه عندنا وانما يجب ان يصليهما في مؤخر المسجد ثم يمشي من ذلك المكان الى اول المسجد فأما ان يصليهما مخالطا لمن يصلي الفريضة فلا.

(شرح معانی الآثار ۱/۲۵۷)

''یہ جائز ہے کہ راوی کے قول'' کہ اس شخص نے لوگوں کے پیچھے سنتیں

پڑھیں'' کا مفہوم یہ ہو کہ اس نے صفوں کے پیچھے سنتیں پڑھیں، اس کے اور صفوں کے درمیان فصل نہ تھا، وہ ایسے ہی تھا جیسے اس نے ان کے ساتھ خلط ملط ہو کر سنتیں پڑھیں اور یہ ہمارے نزدیک مکروہ ہے۔ ان پر لازم یہ تھا کہ وہ دو سنتیں مسجد کے آخر میں پڑھتے ۔ پھر آگے چل کر مسجد کے اگلے حصے میں نماز میں شامل ہوتے ۔ سنتوں کو یوں پڑھنا کہ وہ فرض پڑھنے والوں سے ملا جلا ہو، درست نہیں۔''

حالانکہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ صحیح مسلم میں في جانب المسجد کے الفاظ ہیں کہ سنتیں پڑھنے والے نے مسجد کی ایک جانب سنتیں پڑھیں ۔ بلکہ بیہقی کے یہ الفاظ بھی ہیں فصلی رکعتین قبل ان یصل الی الصف (السنن الکبری ۲/ ۴۸۲، المعرفۃ ۲/ ۲۹۳) کہ اس نے سنتیں پڑھیں صف میں ملنے سے پہلے ۔ ان الفاظ میں جماعت کی صفوں سے پیچھے، مسجد کی ایک جانب سنتیں پڑھنے کا ذکر ہے اور ظاہر ہے اس کے بعد وہ صحابی آگے بڑھ کر ہی صفوں میں شامل ہوئے ہوں گے ۔ یہاں فصل مکانی کا ذکر صراحتاً مذکور ہے، لہٰذا علامہ طحاوی کی تاویل کی یہاں قطعاً کوئی گنجائش نہیں ۔ اسی بنا پر امام بیہقیؒ لکھتے ہیں:

وهذا يرد قول من زعم انه انما انكره لاتصاله بالصفوف في حال اشتغاله بالركعتين، او لأنه لم يجعل بين النفل والفرض فصلا بتقدم اوتكلم لأن هذا أخبر انه صلا هما في جانب المسجد قبل ان يصل الى الصف ثم دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم (المعرفۃ ۲/ ۲۹۳)

''یعنی اس حدیث سے اس شخص کے قول کی تردید ہوتی ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سنتیں پڑھنے والے پر اس لئے انکار کیا کہ وہ صفوں کے ساتھ ہی سنتیں پڑھ رہا تھا یا اس نے فرض و نفل کے مابین کلام کے ذریعے یا آگے ہونے سے فصل (وقفہ یا فاصلہ) نہیں کیا، کیونکہ اس حدیث

میں ہے کہ اس نے جانب مسجد میں صف میں ملنے سے پہلے سنتیں پڑھیں، پھر وہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز میں شامل ہو گیا۔''

انتہائی افسوس کا مقام ہے کہ مفتی ابو جندل صاحب نے ابو داود وغیرہ سے حضرت عبداللہ بن سرجس کی یہی روایت نقل کر کے یہی بات کہی کہ ''کراہت کا سبب وصل مع الصف تھا جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد کے ایک کونے میں جتنی دور ہو سکے سنتیں پڑھے، اس لئے یہ حدیث حنفیہ کے مخالف نہیں'' (الرشید: ص ۱۴) حالانکہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ صحیح مسلم میں جانب المسجد اور قبل ان یصل الی الصف کے الفاظ بھی بیہقی میں موجود ہیں، مگر مفتی صاحب بڑی دلیری سے فرماتے ہیں یہ ہمارے مخالف نہیں۔ مسجد کے کونے میں سنتیں پڑھ سکتا ہے۔ بتلایئے حنفی مسلک، حدیث کے صریح لفظ جانب المسجد کے مخالف ہے یا نہیں؟

علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی التمہید (ص ۳۷ ج ۲۲) میں علامہ طحاویؒ کے اس موقف کو کمزور قرار دیا ہے، بلکہ امام ابن خزیمہؒ نے سیدنا انسؓ سے روایت ذکر کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ تشریف لائے، اقامت ہو رہی تھی، آپ ﷺ نے لوگوں کو دیکھا سنتیں جلدی جلدی پڑھ رہے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا دو نمازیں پڑھ رہے ہو؟ پھر آپ نے، جب اقامت ہو جائے تو مسجد میں سنتیں پڑھنے سے منع فرمایا: فنهى ان یصلی فی المسجد اذا اقیمت الصلاۃ۔ (صحیح ابن خزیمہ: ۱۷۰/۲) یہ روایت امام بخاریؒ نے التاریخ الکبیر (ص ۱۸۶ ج ۱ ق ۱) میں اور امام بزارؒ نے بھی مسند میں ذکر کی ہے، جبکہ مسند بزار کی سند میں عثمانؒ بن محمد بن عثمان ضعیف ہے۔ (مجمع الزوائد: ص ۷۶ ج ۲) لیکن التاریخ الکبیر اور ابن خزیمہ کی سند صحیح ہے، البتہ امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ اصح مرسل ہے، جبکہ امام ابن خزیمہؒ نے بھی مرسل روایت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے متصل و مرسل دونوں کے ثبوت کا ذکر کیا ہے۔ البتہ التاریخ الکبیر اور البزار میں فی المسجد کے الفاظ نہیں، مگر مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم فرماتے ہیں: یہ الفاظ نہ بھی ہوں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ آپ کی مراد اور مقصد یقیناً یہی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: ولفظة فی المسجد وان لم تکن

فيه ولكنها مراد البتة. (معارف:۴/۸۰)

کیونکہ آپ مسجد میں تشریف لائے، اقامت ہوئی، کچھ لوگوں کو سنتیں پڑھتے دیکھا، پھر آپ نے اس سے منع فرمایا۔ علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث امام ابن خزیمہؒ کے نزدیک صحیح ہے، تبھی تو وہ اسے اپنی ''الصحیح'' میں لائے ہیں۔

یہی نہیں بلکہ علامہ کشمیریؒ نے مجمع الزوائد (۷۵/۲) سے سیدنا ابن عمرؓ کی یہ حدیث بھی نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا صلوة لمن دخل المسجد والامام قائم يصلي فلا ينفرد وحده بصلوة ولكن يدخل مع الامام في الصلوة.

''جب امام نماز پڑھ رہا ہو تو مسجد میں داخل ہونے والے کی کوئی نماز نہیں، وہ اکیلا نماز نہ پڑھے، بلکہ امام کے ساتھ جماعت میں شامل ہو جائے۔''

علامہ ہیثمیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی سند میں یحییٰ بن عبداللہ البابلتی ضعیف ہے، مگر علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: هو من رواة الحسان یعنی اس کی روایت حسن درجہ کی ہے۔ (معارف: ص ۸۰ ج ۴ العرف الشذی: ص ۱۹۱) گو یحییٰ البابلتی کو حسن درجے کا راوی قرار دے کر علامہ کشمیری نے اس روایت کو بھی تسلیم کیا ہے، لہٰذا جب یہ دونوں روایتیں اکابر علمائے احناف کے نزدیک درست ہیں، تو ان کے بعد علامہ طحاویؒ کی تاویل کا کیا جواز رہتا ہے؟

اس تفصیل سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث کی جو تاویل علامہ طحاویؒ اور ان کی اتباع میں دیگر علمائے احناف نے کی ہے، وہ بالکل غلط اور بلادلیل ہے۔ اصل بات جماعت اور فرض نماز کی اہمیت ہے، جس کی بنا پر سنتیں پڑھنے کی ممانعت ہے۔ علامہ ابن عبدالبر لکھتے ہیں:

قوله ﷺ أصلاتان معا؟ وقوله لهذا الرجل: ايتهما صلاتك؟ وقوله في حديث ابن بحينة: اتصليهما اربعا؟ كل ذلك انكار منه ﷺ لذلك الفعل، فلا يجوز لاحد ان يصلي في المسجد ركعتي الفجر ولا شيئا من النوافل اذا كانت

المکتوبۃ قد قامت، وقد ثبت عنہ ﷺ فی ھذا الباب ما ھو اصح من ھذا وعلیہ المعول فی ھذہ المسئلۃ عند اھل العلم وذلک قولہ علیہ السلام: اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبۃ،یعنی التی اقیمت وھذا یوضح معنی اصلاتان معا ویفسرہ وھو حدیث صحیح .الخ (التمہید ۶۸/۲۲، ۶۹)

''نبی اکرم ﷺ کا یہ فرمانا کہ کیا ایک ساتھ دو نمازیں؟ اور اس شخص کو یہ فرمانا کہ ان دونوں میں تمھاری کونسی نماز ہے؟ اور ابن بحینہ کی حدیث میں آپ کا فرمانا کہ کیا تم نے دو رکعتوں کو چار کر دیا ہے؟ یہ سب آپ کی طرف سے اس عمل پر انکار ہے، لہٰذا کسی کے لئے جائز نہیں کہ جب فرض نماز کی جماعت ہو رہی ہو تو وہ مسجد میں فجر کی سنتیں یا کوئی اور نوافل پڑھے۔ اس مسئلے میں رسول اللہ ﷺ سے اس سے زیادہ صحیح حدیث ثابت ہے۔ اہل علم کے نزدیک اس مسئلے میں اسی پر اعتماد ہے اور وہ آپ کا فرمان یہ ہے کہ جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو فرض نماز کے علاوہ اور کوئی نماز نہیں۔ اس سے آپ کے اس فرمان کی وضاحت اور تفسیر ہو جاتی ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ کیا ایک ساتھ دو نمازیں پڑھ رہے ہو؟ اور یہ حدیث صحیح ہے۔''

لہٰذا اصل ممانعت کا سبب فرض نماز اور جماعت کی اہمیت کو اجاگر کرنا ہے۔ علامہ طحاویؒ نے جو تاویل کی، صحیح مسلم میں عبداللہؓ بن سرجس کی حدیث اور اسی طرح دیگر احادیث سے اس کی تردید ہوتی ہے۔

چوتھا اعتراض

''اس حدیث کے الفاظ میں عموم ہے۔ جگہ کی کوئی قید نہیں، لہٰذا جب فرض نماز کھڑی ہو جائے تو اب کہیں بھی نماز نہ ہونی چاہئے اور یہ بات خود مخالفین کے نزدیک بھی باطل ہے'' (الرشید: ص ۱۱)

جواب

حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث میں بلا شبہ عموم ہے۔ تاہم اور جگہ اس حکم میں شامل ہے یا نہیں، مسجد کو یہ حکم بہر حال شامل ہے اور مسجد میں کسی اعتبار سے سنتیں پڑھنی درست نہیں۔ آپ یہ معلوم کر کے یقیناً متعجب ہوں گے کہ دیوبندی مکتب فکر کے خاتمۃ المحدثین علامہ کشمیریؒ نے سیدنا ابو ہریرۃؓ کی اسی حدیث کا جواب دیتے ہوئے ایک ہی جواب یہ دیا ہے کہ اس کا مصداق مسجد ہے، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ سے حضرت انسؓ کی روایت، جس کا حوالہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

هو فاصل في المسألة ونص لرفع الاشكال حيث يكون النهي واردا في ادائهما في المسجد لا مطلقا.

(معارف السنن: ۷۹/۴)

''یعنی یہ حدیث اس مسئلے میں حد فاصل اور رفع اشکال کے لئے نص ہے کہ سنتوں کے پڑھنے کی نہی مسجد سے متعلق ہے۔ یہ ممانعت مطلق نہیں۔''

اس کے بعد انھوں نے اپنے اس موقف کی تاکید وتائید میں جو کچھ رقم فرمایا اہل علم سے گزارش ہے کہ اس کی تفصیل معارف السنن (ص ۷۹ سے ۸۲ ج ۴) میں ملاحظہ فرمائیں، اسی طرح موصوف ''العرف الشذی'' میں فرماتے ہیں:

اقول ان مثار النهي اداء ركعتي الفجر داخل المسجد ولي في هذه الدعوىٰ رواية اخرجها العيني في عمدة القاري نقلا عن صحيح ابن خزيمة عن انس. (العرف الشذی: ص ۱۹۱)

''میں کہتا ہوں کہ صبح کی سنتوں کی ممانعت کا دائرہ اندرونِ مسجد ہے اور میرے پاس اس دعویٰ کی دلیل ایک حدیث ہے جسے عمدۃ القاری میں علامہ عینی نے صحیح ابن خزیمہ کے حوالے سے سیدنا انسؓ سے نقل کیا ہے۔''

حضرت انسؓ کی حدیث کے علاوہ انھوں نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''اس کی تائید سیدنا عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے ہوتی ہے، جسے علامہ شوکانیؒ نے شرح

المنتقی میں ذکر کیا ہے، اس کے الفاظ وہی ہیں جو حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث کے ہیں۔ علامہ عراقیؒ نے اس کی سند کو حسن کہا ہے۔ نیز طبرانی کبیر میں ابن عمرؓ ہی سے مروی ہے کہ جب امام نماز پڑھا رہا ہو تو مسجد میں داخل ہونے والا اکیلا نماز نہ پڑھے بلکہ امام کے ساتھ جماعت میں شامل ہو جائے۔ اس حدیث کی سند میں یحییٰ بن عبداللہ البابلتی ہے، مگر میرے نزدیک وہ حسن درجے کا راوی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے کہ ابن عمرؓ یہ ممانعت مسجد کے متعلق سمجھتے تھے۔ داخل مسجد اور خارج مسجد کے مسائل میں فرق ہے۔ اذان کے بعد مسجد سے نماز پڑھے بغیر نکلنے کی اجازت نہیں، نماز کے انتظار میں مسجد میں بیٹھنے کی فضیلت احادیث میں وارد ہے۔ مسجد میں دوسری جماعت مکروہ ہے۔ (احناف کے نزدیک) خارج مسجد مکروہ نہیں۔ مسجد میں معتکف سو سکتا ہے، باہر نہیں۔ جیسے یہ اور اس جیسے دیگر فقہی مسائل میں داخل مسجد اور خارج مسجد کا حکم مختلف ہے اسی طرح اس حدیث کا حکم بھی مسجد کے متعلق خاص ہے، خارج کے بارے میں نہیں۔''

علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں بھی اس کی تائید کی ہے، لہٰذا جب اس حدیث کا حکم مسجد کو بہر نوع شامل ہے تو مسجد میں سنتیں پڑھنے کی اجازت کا حنفی مسلک، حدیث کے موافق نہیں، مخالف ہے۔

سیدنا ابو ہریرۃؓ کی حدیث پر وارد شدہ اعتراضات کی حیثیت معلوم کر لینے کے بعد یہ بھی یاد رہے کہ اس باب میں حضرت عبداللہ بن مالک بن بحینہ، عبداللہ بن سرجس (کما مر ایضا) حضرت ابن عباس اور حضرت ابو موسیٰ اشعری وغیرہ صحابہ کرام (رضوان اللہ علیہم) سے بھی احادیث مروی ہیں۔ جن سے ابو ہریرۃؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، مگر اس مختصر مقالے میں اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا موقف

اس صحیح حدیث کے مطابق صحابہ کرام کا موقف بھی معلوم کر لیجیے، چنانچہ سیدنا عبداللہؓ بن عمر سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ سنتیں پڑھ رہا ہے، جبکہ مؤذن اقامت کہہ رہا تھا، تو انھوں نے اسے کنکریاں ماریں اور فرمایا: کیا تو صبح کی چار رکعتیں

پڑھے گا؟ (بیہقی: ص ۴۸۳ ج ۲) حافظ ابن حجرؒ کے حوالے سے پہلے گزر چکا ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن عمر مسجد میں جماعت کے دوران میں سنتیں پڑھنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ

حارثہ بن مصرف کا بیان ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ اور ابوموسیٰؓ دونوں حضرت سعید بن العاصؓ سے مل کر نکلے، مسجد میں آئے تو نماز ہو رہی تھی۔ سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ نے پہلے (مسجد کے ستون کی آڑ میں) سنتیں پڑھیں، پھر جماعت میں شریک ہوئے، جبکہ حضرت ابوموسیٰؓ جماعت کے ساتھ مل گئے۔ (ابن ابی شیبہ: ۲۵۱/۱) طحاوی (۲۵۷/۱) میں یہی روایت عبداللہؓ بن ابی موسیٰ اشعری، حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت کرتے ہیں، جس میں حضرت حذیفہؓ کی ہمراہی کا بھی ذکر ہے اور علامہ طحاویؒ نے کہا ہے کہ حضرت حذیفہؓ اور ابوموسیٰؓ کا حضرت عبداللہؓ بن مسعود پر انکار نہ کرنا دلیل ہے کہ ان دونوں نے ان کی موافقت کی ہے۔ لیکن یہ درست نہیں کیونکہ ابوموسیٰ، جو ممانعت کی حدیث کی راوی بھی ہیں، کا جماعت کے ساتھ مل جانا ہی سیدنا عبداللہؓ کے عمل کے مخالف ہے۔ یہ موافقت قطعاً نہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ

علامہ خطابی اسی مسئلے میں اختلاف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقد اختلف الناس في هذا فروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كان يضرب الرجل اذا راه يصلي والامام في الصلوة وروى الكراهة في ذلك عن ابن عمر وابي هريرة.

(معالم السنن: ص ۷۷ ج ۲ مع المنذری)

''اس بارے میں اختلاف ہے۔ سیدنا عمر فاروقؓ سے بیان کیا گیا ہے کہ وہ جب کسی کو دیکھتے کہ جماعت کے وقت علیحدہ نماز پڑھ رہا ہے تو اسے مارتے تھے۔ اس کی کراہت ابن عمرؓ اور ابوہریرہؓ سے بھی منقول ہے۔''

حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ روایت کو بعض راویوں نے موقوفاً ان کے فتویٰ کی صورت

میں بھی بیان کیا ہے، جس سے حنفی اکابر کو بھی انکار نہیں۔ اور اکثر نے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ رفع ووقف میں اختلاف ہو تو اس صورت میں حنفی اصول بھی یہ ہے کہ مرفوع کو ترجیح ہوگی۔ گویا کبھی راوی نے فتوی کے طور پر اور کبھی مرفوعاً بیان کیا۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ (الاستذکار: ۳۰۸/۵)

سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ

علامہ خطابی نے حضرت عمرؓ کے جس اثر کا ذکر کیا ہے، امام بیہقی نے بھی السنن اور المعرفہ میں اس کا ذکر کیا ہے، لیکن اس کی سند ذکر نہیں کی، البتہ ابن ابی شیبہ (ج ا ص ۷۷) اور عبدالرزاق (ص ۴۳۶ ج ۲) میں دو مختلف اسانید سے یہ اثر مروی ہے، مگر دونوں کی سند ضعیف ہے۔

سیدنا عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ

علامہ الدولابیؒ نے ابوفراس یزیدؒ بن رباح سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا میں نے عبداللہؓ بن عمرو کو دیکھا انھوں نے نفلی نماز کی تکبیر کہی ادھر اقامت ہوگئی تو انھوں نے نفل چھوڑ دیئے اور جماعت میں شامل ہو گئے۔ (الکنی: ص ۸۲ ج ۲) جس کی سند انھوں نے یوں ذکر کی ہے:

> اخبرنی احمد بن شعیب قال انبأنا سوید بن نصر قال انبأنا عبد الله عن سعید بن یزید بن ابی حبیب عن ابیه عن ابی فراس یزید بن رباح.

اس سند کے سب راوی ثقہ ہیں، البتہ سعید بن یزید کا ترجمہ مجھے نہیں ملا، نہ ہی یزید کی اولاد میں کسی نے سعید کا ذکر کیا ہے۔ ممکن ہے سند میں کوئی گڑبڑ ہو اور سعید بن یزید نہیں، بلکہ سعید بن یزید عن یزید عن ابی فراس ہو۔ واللہ اعلم۔ علاوہ ازیں اس میں مطلقاً نفل کا ذکر ہے، صبح کی سنتوں کا نہیں۔

تابعینِ عظام

اس طرح علامہ خطابیؒ نے اس مسئلے میں اختلاف بیان کرتے ہوئے فرمایا:

وکرہ ذلک سعید بن جبیر وابن سیرین وعروۃ بن الزبیر وابراھیم النخعی وعطاء. (معالم السنن:۲/۷۷)

یہ آثار ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق وغیرہ میں دیکھے جا سکتے ہیں کہ یہ حضرات جماعت کے وقت مسجد میں سنتیں پڑھنے کے قائل نہ تھے، بلکہ بسند صحیح ابراہیم النخعی سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا:

کانوا یکرھون الصلوۃ اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ.

(ابن ابی شیبہ:۲/۷۷)

''کہ جب مؤذن اقامت شروع کر دیتا تو وہ کوئی اور نماز پڑھنا مکروہ سمجھتے تھے۔''

ابراہیم نخعیؒ تابعی ہیں اور تابعی جب یہ کہے کانو یفعلون کذا وکانو یقولون کذا وغیرہ تو حنفی اصول یہ ہے کہ اس سے مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہوتے ہیں۔ (انہاء السکن: ص ۱۳۳ اعلاء السنن: ص ۲/۷۹، ۹۳) لیکن ابراہیمؒ چونکہ صحابہ سے روایت نہیں کرتے، اس لئے اس سے ان کی مراد ان کے اساتذہ اور عبداللہ بن مسعودؓ کے تلامذہ ہیں۔ یہاں صحابہ مراد ہوں یا عبداللہ بن مسعودؓ کے تلامذہ، اس سے یہ تو معلوم ہوا کہ اکثر حضرات کے نزدیک جماعت کے وقت کوئی اور نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ کہا تو جاتا ہے کہ قول ابراھیم حجۃ عندنا لکونہ لسان ابن مسعود واصحابہ. کہ ابن مسعودؓ اور ان کے تلامذہ ابراہیمؒ کی زبان ہیں، اس لئے ان کا قول ہمارے لئے حجت ہے۔ (اعلاء السنن:۴/۲۱۳) بتلایئے یہاں بھی ان کا قول حجت ہے؟ اور ابن مسعودؓ اور ان کے اصحاب کے بارے میں ان کی یہ ترجمانی قابل اعتبار ہے؟

نیز یہی قول بعینہٖ امام محمد بن سیرین سے بھی منقول ہے: کانوا یکرھون ان یصلوھما اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ. (مسائل احمد لابن ہانی:۱/۱۰۴) اور ابن سیرینؒ تو بلاتردد تابعین میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کا یہ قول صحابہؓ کے عمل کا ترجمان ہے۔ امام ابن

سیرینؒ نے تو اس غلط فہمی کا ازالہ بھی فرما دیا کہ صبح کی سنتوں کی بڑی اہمیت ہے، لہذا اس کا حکم باقی سنن و نوافل سے مختلف ہے، وہ فرماتے ہیں: فانہ ما یفوتہ من المکتوبۃ اعظم من الرکعتین. نیز یہ بھی کہ ما یفوتہ من صلوۃ الامام افضل مما یطلب فی تینک الرکعتین. (ابن ابی شیبہ: ص۲۵۲ ج ۲) بلکہ یہ بھی فرمایا کہ کیف یصلیھما و قد فرضت الصلوۃ. (عبدالرزاق: ص۴۴۱ ج ۲)

یعنی مؤذن کے قد قامت الصلوۃ کہنے سے جب جماعت سے نماز فرض ہوگئی تو اب سنتوں کو کیسے پڑھا جائے؟ سنتیں پڑھنے سے فرضی نماز کا جس قدر حصہ رہ جائے گا، وہ سنتوں سے بہر نوع افضل اور زیادہ درجے کا حامل ہے۔

علامہ عبدالرؤفؒ مناوی نے ذکر کیا ہے کہ قاضی ابو یوسفؒ مسجد نبوی میں داخل ہوئے، امام صبح کی نماز پڑھا رہا تھا تو وہ سنتیں پڑھ کر جماعت میں شامل ہوئے تو ایک شخص نے کہا: یا جاھل! الذی فاتک من اجر فرضک، اعظم مما أدرکت من ثواب نفلک. اے جاہل! تیری چھوٹی ہوئی فرض نماز کا اجر بہت زیادہ ہے تیری نفل نماز کے ثواب سے۔ (فیض القدیر: ۲۹۳/۱) فرض کی اسی اہمیت کی بنا پر سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں: "سنتیں پڑھ رہا ہو، اقامت ہو جائے تو سنتیں ترک کر دینی چاہئیں۔
(المحلیٰؒ ص۱۱۲ ج ۳)

حافظ ابن حزمؒ کا فیصلہ

اسی بنا پر ہی تو حافظ ابن حزمؒ نے فرمایا ہے کہ دو آدمی بھی اس میں مختلف نہیں کہ فرض نماز نفلی نماز سے بہر آئینہ بہتر ہے۔ مگر وہ جو جماعت کے ہوتے ہوئے سنتوں کی اجازت دیتے ہیں وہ اس کوشش میں ہیں کہ نوافل کو جن کا فرض نماز کے کچھ حصے سے بھی درجہ کم ہے اور وہ نوافل سے بہتر ہیں فرض کے عوض بدل دیا جائے۔ اچھی اور بہتر چیز کے ہوتے ہوئے ادنیٰ اور کم تر درجہ کی چیز کو اختیار کرنے والوں کی مذمت تو اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے کہ ﴿اتستبدلون الذی ھو ادنی بالذی ھو خیر﴾ کہ تم بہتر چیز کے عوض گھٹیا چیز کو اختیار کرتے ہو۔ یہی کچھ امام ابن سیرینؒ وغیرہ نے فرمایا ہے:

علامہ ابن عبدالبرؒ کا فیصلہ

علامہ ابن عبدالبرؒ فقہائے کرام کے اختلافات اوران کے دلائل ذکر کرنے کے بعد بحث کے اختتام پر فرماتے ہیں:

قد ثبت عن النبی ﷺ انه قال اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبة التی اقیمت رواہ ابو سلمة عن ابی ھریرۃ وعطاء بن یسار عن ابی ھریرۃ والحجة عند التنازع السنة فمن ادلی بھا فقد افلح ومن استعملھا فقد نجا وما توفیقی الا باللہ.

(التمہید: ص۷۴ ج۲۲)

''نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا جب اقامت ہوجائے تو فرض نماز، جس کی اقامت کہی گئی، کے علاوہ اور کوئی نماز نہیں اسے ابوسلمہ اورعطاء بن یسار دونوں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں۔اختلاف کی صورت میں حجت نبی کریم ﷺ کی سنت ہے جو اس سے متعلق ہو وہ فلاح پا گیا۔جس نے سنت پر عمل کیا اس نے نجات پائی نہیں توفیق مگر اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے۔''

اسی طرح انھوں نے الاستذکار میں فقہاءِ کرام کا اختلاف بیان کرتے ہوئے بالآخر امام ابن سیرینؒ کا قول نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ھذا القول اصح یہ قول سب سے زیادہ صحیح ہے، کیونکہ اس کی تائید ایسی مرفوع حدیث سے ہوتی ہے جس پر اطمینان واجب ہے جب اس کے مقابلے میں کوئی معارض روایت نہ ہوتو اختلاف کی صورت میں اس مرفوع کی طرف لوٹنا چاہیے۔'' (الاستذکار: ۳۰۷/۵)

مولانا عبدالحی لکھنویؒ کا فیصلہ

مولانا عبدالحی لکھنویؒ سے سوال کیا گیا کہ ''بعد شروع ہونے جماعت فجر کے ادا کرنا سنت فجر کا زاویہ مسجد میں یا ایسے مکان میں جو خارج مسجد کے ہو، درست ہے یا نہیں اوراس

باب میں کوئی حدیث قابل احتجاج ہے یا نہیں اور حجاج بن نصیر اور عباد بن کثیر کہ جن دونوں پر مدار حنفیت کا اس مسئلہ خاص میں ہے فی الواقع ضعیف ہیں، تو اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا:

جواز ادائے سنت فجر میں، بعد اقامت کے کوئی حدیث صریح صحیح نظر سے نہیں گزری، بلکہ اس کے خلاف احادیث صحیحہ موجود ہیں۔ موطا امام مالک میں ہے کہ ایک قوم نے 'اقامت سنی تو وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے نبی کریم ﷺ تشریف لائے تو آپ نے فرمایا کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟ اور یہ صبح سے پہلے کی دو رکعتوں کے متعلق ہے۔ اور صحیحین میں عبداللہؓ بن مالک بن بحینہ سے ہے کہ نبی کریم ﷺ ایک آدمی کے پاس سے گزرے اقامت ہو رہی تھی اور وہ دو رکعتیں پڑھ رہا تھا فارغ ہوا تو آپ نے فرمایا: کیا صبح کی نماز چار رکعات ہیں؟ اور سنن ابی داود وغیرہ میں عبداللہؓ بن شرجیل سے مروی ہے کہ ایک شخص آیا رسول اکرم ﷺ صبح کی نماز پڑھا رہے تھے تو اس نے دو رکعتیں لوگوں کے پیچھے پڑھیں پھر نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز میں شریک ہو گیا۔ آپ نے جب نماز مکمل کی تو فرمایا: اے فلاں تو نے اپنی کون سی نماز کو فرض بنایا ہے وہ جو ہمارے ساتھ پڑھی ہے یا وہ جو تم نے اکیلے پڑھی ہے، اور حدیث جب اقامت ہو جائے تو فرض نماز کے علاوہ اور کوئی نماز نہیں ہوتی سوائے صبح کی دو سنتوں کے'' بوجہ مختلف فیہ ہونے حجاج بن نصیر و عباد کے معارضہ ساتھ اخبار صحیحہ کے نہیں کر سکتے، البتہ چند صحابہ ؓ سے مروی ہے کہ وہ بعد اقامت کے سنت فجر ادا کر لیا کرتے تھے۔ الخ (المجموعہ فتاوی: ۱۶۹/۱)

مولانا لکھنویؒ نے احادیث کی عربی عبارت نقل کی ہے، مگر اختصاراً اور سہولتاً ہم نے ان کا ترجمہ کر دیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے ابو داود وغیرہ کے حوالے سے ''عبداللہ بن شرجیل'' صحابی کی روایت کا ذکر ہے، مگر صحیح عبداللہؓ بن سرجس ہے کاتب کی غلطی سے ''شرجیل'' لکھا گیا ہے۔ مولانا کے اس فتویٰ سے نصف النہار کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ اقامت کے بعد صبح کی دو سنتیں پڑھنا ''احادیث صحیحہ'' کے خلاف ہے اور کسی بھی صریح صحیح حدیث سے اس کا جواز ثابت نہیں، البتہ چند صحابہ کرام کے آثار سے اس کا جواز ثابت ہوتا

ہے۔ یہی نہیں، بلکہ اس صفحے کے حاشیے میں بحوالہ زرقانی (شرح موطأ: ص ۲۶۲ ج ۱) لکھتے ہیں:

قال ابن عبد البر فلا يجوز لأحد أن يصلي في المسجد شيئا من النوافل اذا قامت المكتوبة ولا يختص الحكم بهما فيما أخرجه مسلم واصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان عن ابى هريرة اذاأقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة زادفي رواية ابن عدى باسناد حسن قيل يا رسول الله ولا ركعتي الفجر قال ولا ركعتي الفجر.

''کہ ابن عبدالبرؒ (اصل میں ابن عبدالعزیز'' غلط ہے) نے کہا کہ کسی کے لئے جائز نہیں کہ مسجد میں اقامت کے بعد کوئی نوافل پڑھے اور یہ حکم صبح کی سنتوں کے بارے میں ہی نہیں، کیونکہ امام مسلمؒ، اصحاب سنن، ابن خزیمہؒ اور ابن حبانؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جب اقامت ہو جائے تو فرض نماز کے علاوہ اور کوئی نماز نہیں، اور ابن عدیؒ کی روایت میں سند حسن سے یہ زیادتی بھی ہے کہ کہا گیا اے اللہ کے رسول! صبح کی دو سنتیں بھی نہیں پڑھنی چاہئیں تو آپ نے فرمایا: ''صبح کی دو سنتیں بھی نہیں۔''

فتاویٰ کے حاشیے میں ابن عدی کی اسی زیادت کی اسناد کو جو علامہ زرقانیؒ کے حوالے سے انھوں نے حسن قرار دیا اس پر کوئی نقد و تبصرہ نہیں کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس حکم سے متفق ہیں۔

علامہ زرقانیؒ کیا؟ ان سے قبل ابن عدیؒ کی اسی روایت کو حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری (۱۴۹/۲) میں ''اسناد حسن'' اور علامہ سیوطیؒ نے التوشیح شرح صحیح بخاری میں ''اسنادہ صحیح'' اور شیخ سلام اللہؒ نے المحلی میں حسن کہا ہے، بلاشبہ اس کی سند میں مسلمؒ بن خالد الزنجی اور ان کے شاگرد یحییٰ بن نصرؒ بن حاجب متکلم فیہ ہیں، مگر یہ دونوں حجاج بن نصیر اور عباد بن

کثیر سے بہر نوع بہتر اور قابل اعتبار ہیں۔ مسلم الزنجی کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ یہ ہے صدوق کثیر الاوھام (تقریب:ص۴۹۱) یحییٰ بن نصر کو پھر امام ابوزرعہ نے لیس بشيء العقیلی نے منکر الحدیث اور ابو حاتم نے فرمایا کہ لوگ اس میں کلام کرتے ہیں۔ الجرح والتعدیل (ص۱۹۳ ج۴ ق۲) جبکہ ابن عدیؒ نے لا بأس به کہا اور ابن حبان نے ثقات میں اس کا ذکر کیا ہے۔ حافظ ذہبیؒ نے فرمایا ہے: کہ ابن عدیؒ نے اس کی حسن احادیث بیان کی ہیں۔ (اللسان: ج۶ ص۲۷۸) وغیرہ جس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں، حجاجؒ بن نصیر اور عبادؒ بن کثیر سے بہتر ہیں۔ لیکن اکثر راوی عمروؒ بن دینار سے اس زیادت کو ذکر نہیں کرتے۔ صرف مسلمؒ بن خالد زنجی جو کہ کثیر الاوہام ہے ہی اس کو ذکر کرتا ہے، مگر غور کیجیے معنوی اعتبار سے یہ روایت عمروؒ بن دینار کے بقیہ تلامذہ کی روایت کے مخالف نہیں غالباً یہی وجہ ہے کہ ایک جماعت نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

ہماری اس وضاحت سے مولانا عثمانیؒ کی اعلاء السنن (ص۹۶ ج۷) میں خفگی کی حقیقت ظاہر ہو جاتی ہے۔ حجاج کی روایت کو تو موضوع تک قرار دیا گیا ہے، مگر افسوس وہ پھر بھی انھیں یحییٰ بن نصر کی روایت سے کم تر نظر آتی ہے۔ جسے متعدد حضرات نے حسن قرار دیا ہے۔

علامہ کشمیریؒ کی غلط فہمی کا ازالہ

علامہ کشمیریؒ نے فرمایا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی سند کو حسن کیسے کہہ دیا، جبکہ یحییٰ بن نصر مختلف فیہ ہے اور ابن عدی کی الکامل میں عادت ہے کہ راوی کے ترجمے میں اس کی منکر روایات ذکر کرتے ہیں۔ اور اس روایت کو بھی انھوں نے ذکر کیا ہے۔

(معارف: ۷۹/۴)

یہی بات مولانا عثمانیؒ نے اعلاء السنن (ص۹۴ ج۷) میں کہی ہے۔

اولاً: تو یہی دیکھئے کہ امام ابن عدیؒ نے الکامل میں اس روایت کو ذکر کرنے کے باوجود یحییٰ کی اس روایت کو منکر قرار نہیں دیا۔ اور نہ ہی اس کے ترجمے میں ذکر کی ہوئی کسی دوسری روایت کو منکر کہا ہے، بلکہ فرمایا: له غير ما ذكرت من الاحاديث ارجو أنه لا بأس به (الکامل: ص۷/۲۷۰) اور علامہ ذہبیؒ نے انھی روایات کے بارے میں

فرمایا: اما ابن عدی فروی له احادیث حسنة. کہ ابن عدی نے اس کی حسن احادیث ذکر کی ہیں۔ گویا حافظ ابن حجرؒ نے ہی نہیں ان سے پہلے علامہ ذہبیؒ نے بھی اس کو حسن قرار دیا۔ یہی قول علامہ زرقانیؒ، علامہ سیوطیؒ، علامہ سلام اللہؒ کا بھی ہے۔

(فتدبر)

ثانیاً: مولانا ظفر احمد عثمانی ''انہاء السکن'' میں امام ابن عدیؒ کے اسلوب کے بارے میں لکھتے ہیں:

فلا تغتر بقول الذهبي في الميزان وابن عدى في الكامل ان هذا الحديث من مناكير فلان اوماانكر ما رواه ولا تحكم عليه بالضعف بمجرد هذا القول لانهم يريدون بذلك كونه منفرداً به فحسب الخ (قواعد فی علوم الحدیث: ص ۲۷۴)

کہ ''میزان'' میں علامہ ذہبیؒ اور ''الکامل'' میں ابن عدیؒ کے قول هذا الحديث من مناكير فلان یاماانکر مارواه سے مت دھوکا کھاؤ اور صرف اسی قول کی بنا پر اس حدیث کے ضعیف ہونے کا فیصلہ نہ دو، کیونکہ اس سے ان کی مراد صرف یہ ہے یہ راوی ان احادیث میں منفرد ہے۔

شیخ ابوغدہؒ نے مولانا عثمانیؒ کا یہی قول الرفع والتكميل (ص ۲۰۷ طبع ثالثہ) کے حاشیہ میں لکھ کر گویا اس کی تائید کی ہے۔ جس سے مولانا کشمیری مرحوم اور ان کے شاگردِ رشید مولانا بنوریؒ اور مولانا عثمانی مرحوم کی غلط فہمی کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ الکامل میں تو ابن عدی راوی کی منکر روایت ہی لاتے ہیں۔ بلکہ ہم نے تو عرض کیا ہے امام ابن عدیؒ نے اسے منکر قرار ہی نہیں دیا۔ اس لیے سرے سے یہ اعتراض ہی بے بنیاد ہے۔

علامہ لکھنویؒ کا بھی زرقانی کے حوالے سے اس زیادت کو ''اسناد حسن'' کہنا اور خاموش رہنا اس کا مؤید ہے کہ وہ بھی اس سے متفق تھے، بلکہ التعلیق الممجد میں انھوں نے علامہ طحاویؒ کی تاویلات باردہ کے بارے میں صاف صاف فرمایا ہے:

لكن لا يخفى على الماهر ان ظاهر الاخبار المرفوعة هو

المنع. (التعلیق: ص۸٦)

”کسی ماہر پر مخفی نہیں کہ مرفوع روایات کے ظاہری الفاظ سے اقامت کے بعد سنتیں پڑھنا منع ہے۔

مولانا غلام رسول سعیدی کا نعرہ مستانہ

بریلوی مکتبِ فکر کے نامور عالم مولانا غلام رسول سعیدی شیخ الحدیث دارالعلوم نعیمیہ کراچی لکھتے ہیں: ”یہ انتہائی غلط طریقہ مروج ہے کہ مسجد میں فجر کی جماعت کھڑی ہوتی ہے اور لوگ جماعت کی صفوں سے متصل کھڑے ہو کر سنتیں پڑھنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس میں ایک خرابی یہ ہے کہ امام با آواز بلند قرآن پڑھ رہا ہے، جس کا سننا فرض ہے اور سنتوں میں مشغول شخص اس فرض کو ترک کر رہا ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ سنتوں میں مشغول شخص بظاہر فرض اور جماعت سے اعراض کر رہا ہے اور تیسری خرابی یہ ہے کہ یہ عمل اس باب کی احادیث کی مخالفت کو مستلزم ہے۔“ (شرح صحیح مسلم: ۴۲۱/۲)

اور چند سطور قبل لکھتے ہیں:

”بظاہر اس حدیث سے امام شافعیؒ کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ فجر کی سنتوں کی تاکید بھی رسول اللہ ﷺ نے کی ہے اور خود رسول اللہ ﷺ نے ہی اقامت فجر کے وقت سنتیں پڑھنے پر ناراضگی کا اظہار فرمایا ہے۔ اسی لئے اتباع حدیث کا تقاضا یہ ہے اقامت فجر کے وقت سنت پڑھنا شروع نہ کرے، کیونکہ جن کے حکم سے سنتیں پڑھی جاتی ہیں وہ خود منع فرما رہے ہیں۔“ الخ

(ایضاً: ص ۴۶۰/۲، ۴۶۱)

اندازہ کیجئے کہ دائرہ تقلید سے نکل کر جس نے بھی ان احادیث پر غور و فکر کیا وہ اسی نتیجے پر پہنچا کہ اقامت کے بعد سنتیں نہیں پڑھنی چاہئیں۔ حدیث میں صراحتہً اس کی ممانعت ہے۔ مزید غور طلب امور حسب ذیل ہے۔

اولاً: نوافل و سنن کا محل مسجد نہیں گھر ہے، لہٰذا جب نوافل کا اصل محل مسجد نہیں تو ممانعت کی احادیث مرفوعہ کے برعکس مسجد میں اس کی اجازت چہ معنی دارد؟

ثانیاً: خود علمائے احناف نے کہا کہ اس اجازت سے عامۃ الناس عین صفوں کے ساتھ بھی نماز پڑھنے سے گریز نہیں کرتے ، بلکہ دیکھا گیا ہے کہ سنتیں پڑھتے ہوئے مطلقاً جماعت کی پرواہ نہیں کی جاتی ......سدِ ذرائع کا اصول اسلام کا مسلّم اصول ہے اس کا بھی تقاضا ہے کہ اس کی ممانعت ہونی چاہیے۔

ثالثاً: سنتیں پڑھنے سے ''استماع وانصات'' کی بھی مخالفت لازم آتی ہے۔ استماع وانصات تو فرض ہے، مگر سنتیں پڑھنا بہر نوع فرض نہیں ، اس لئے جہاں تک امام کی آواز پہنچ رہی ہو وہاں تک سنتوں کی اجازت قطعاً نہیں ہونی چاہیے۔

استماع وانصات کے لازمی حکم سے کس ''قطعی'' دلیل کی بنا پر صبح کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے؟۔

رابعاً: پہلے ہدایہ مع فتح القدیر کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ مسجد کے دروازے کے پاس سنتیں پڑھنے کی جو اجازت دی گئی یہ اس کو مستلزم ہے کہ مسجد میں ان کا ادا کرنا مکروہ ہے، بلکہ مولانا شبیر احمد عثمانی مرحوم رقمطراز ہیں:

وليعلم ان اداء ركعتي الفجر بشرط وجدان الركعة في زاوية المسجد ليس هو اصل مذهبنا بل هو من تخريجات الاصحاب .الخ (فتح الملهم :۲/۲۷۲)

''جان لیجئے کہ زاویہ مسجد میں ایک رکعت پالینے کی شرط سے سنتیں ادا کرنا ہمارا اصلی مذہب نہیں ہے، بلکہ یہ ہمارے اصحاب کی آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے مستنبط تخریجات ہیں۔''

مولانا انور شاہ کشمیری کا اسی سلسلے میں فیصلہ ملاحظہ ہو:

وبالجملة مذهب الامام ابى حنيفة اداؤها خارج المسجد وهو اصل المذهب كذانقله ابو الوليد الباجى ابو الوليد ابن رشد والشيخ البغوى والقسطلانى . (معارف السنن :۲/۴)

''خلاصہ کلام یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد سے باہر سنتیں

پڑھی جائیں یہ اصلی مذہب ہے۔ جیسا کہ اس کو ابوالولیدؒ باجی، ابوالولید ابن رشد، شیخ بغویؒ اور قسطلانیؒ نے نقل کیا ہے۔''

علامہ الحصکفیؒ نے لکھا ہے کہ ''باب مسجد'' میں جگہ ہو تو وہاں سنتیں پڑھ لے۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔ ای خارج المسجد کما صرح به القهستانی کہ باب مسجد سے مراد مسجد سے باہر ہے، جیسا کہ علامہ قہستانی نے صراحت کی ہے۔ اس کے بعد ''عنایہ'' سے نقل کیا ہے کہ اگر امام کے فرض پڑھانے کے وقت سنتیں مسجد میں پڑھے گا تو یہ مکروہ ہوگا۔

(رد المختار: ۵۶/۲)

علامہ بنوریؒ اسی سلسلے میں فرماتے ہیں:

فسر القهستانی عند باب المسجد بقوله ای خارج المسجد وصرح بالكراهة داخل المسجد صاحب العناية والنهاية ومعراج الدراية. (معارف السنن: ۴/۲)

''کہ علامہ قہستانیؒ نے عند باب مسجد کی تفسیر خارج مسجد کی ہے اور صاحب عنایہ، صاحب نھایہ اور صاحب معراج الدرایہ نے جماعت کی صورت میں داخل مسجد سنتیں پڑھنا مکروہ قرار دیا ہے۔''

لہٰذا جماعت کے ہوتے ہوئے مسجد میں سنتیں پڑھنا امام ابوحنیفہؒ اور اصل مذہب حنفی کے بھی خلاف ہے اور اسطوانہ کے پیچھے یا صفوں کے پیچھے جو سنتیں پڑھنے کی اجازت ابن ہمام وغیرہ نے دی ہے اور اسے کم درجہ کی کراہت قرار دیا ہے یہ محض تخریجات ہیں، جیسا کہ علامہ عثمانیؒ نے بالوضاحت فرمایا ہے اصل مذہب کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔

خامساً: جماعت کی حالت میں مسجد میں سنتیں پڑھنا مکروہ کیوں؟ علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں:

لما روی عنه ﷺ اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة.

(فتح القدیر: ۳۴۰/۱)

''اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ جب اقامت ہو جائے تو فرض نماز کے علاوہ اور کوئی نماز نہیں ہوتی۔''

گویا مسجد میں کراہت کی دلیل عندالحنفیہ بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، حضرت عبداللہ بن سرجس یا ابن بحینہؓ وغیرہ کی احادیث تو سنتوں اور فرض کے درمیان ''فصل'' (وقفے) کا تقاضا کرتی ہیں، جیسا کہ علامہ طحاویؒ اور دیگر علمائے احناف (ہمارے مہربان جناب مفتی ابوجندل سمیت) نے کہا ہے وہ تو مسجد میں سنتیں پڑھنے کی ممانعت پر دلالت ہی نہیں کرتی، لہٰذا اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہی صحیح نہیں، بلکہ موقوف ہے تو بتلایا جائے مسجد میں سنتیں پڑھنے کی کراہت کس دلیل پر مبنی ہے؟

سادساً: بعض روایات میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ تشریف لائے تو اقامت کہی جا رہی تھی، آپ نے دیکھا کہ کچھ حضرات سنتیں پڑھ رہے ہیں۔ آپ نے انھیں منع فرمایا کہ اقامت کے بعد سنتیں نہ پڑھو۔ کبھی فرمایا یہ پہلے کیوں نہیں پڑھیں؟ کبھی فرمایا ایک ساتھ دو نمازیں پڑھ رہے ہو؟ محلِ غور یہ ہے کہ اقامت سے پہلے یا اس دوران میں جو حضرات سنتیں پڑھ رہے تھے، سنتیں پڑھ کر جماعت کے ساتھ پہلی یا آخری رکعت یا تشہد کو نہیں مل سکتے تھے؟ جب مل سکتے تھے تو اس کے باوجود آپ نے منع کیوں فرمایا؟ سنتوں کی تاکید بھی آپ نے کی، اقامت کے بعد سنتیں پڑھنے والوں پر نکیر اور اس کی ممانعت بھی آپ نے فرمائی۔ دونوں کے اجر وثواب پالینے کی علت جو بعد میں سمجھی گئی، نبی کریم ﷺ کے پیش نظر بھی تھی یا نہیں؟ حکم سنت اور مکروہ (ناپسندیدہ کام) جمع ہو جائیں تو مکروہ کا ترک راجح ہے یا عمل؟ کیا فرماتے ہیں علمائے کرام اس مسئلے میں؟

ہماری ان گزارشات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقامت کے بعد سنتیں پڑھنا درست نہیں اور مسجد میں سنتیں پڑھنا قطعاً حدیث کے خلاف ہے، بلکہ اصل حنفی مذہب کے بھی خلاف ہے۔ جمہور ائمہ کرام کا بھی یہی موقف ہے۔

سنتیں رہ جائیں تو کب پڑھی جائیں؟

اس مسئلے میں بھی حضرات فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔ آپ پہلے پڑھ آئے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ تو فرماتے ہیں کہ تنہا سنتوں کی قضا ہی نہیں، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں طلوعِ شمس سے زوالِ آفتاب کے مابین سنتیں پڑھنی چاہئیں۔ امام سفیان ثوریؒ،

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحاق بن راہویہؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی قول ہے، سیدنا عبد اللہ بن عمرؓ کا بھی یہی عمل تھا (الترمذی وغیرہ) اور جمہور کا موقف بھی یہی ہے۔

مگر امام شافعیؒ کا دوسرا قول، جسے امام عراقی وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ فرض نماز کے بعد بھی سنتیں پڑھی جا سکتی ہیں۔ (تحفۃ الاحوذی: ۱/۳۲۶)

علامہ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں:

واجاز الشافعی واصحابه وطائفة من السلف منهم عطاء وعمرو بن دينار ان تصلى ركعتا الفجر بعد سلام الامام من صلوة الصبح. (الاستذکار: ۵/۳۰۹)

''امام شافعیؒ، ان کے اصحاب اور سلف کی ایک جماعت، جن میں عطاءؒ اور عمروؒ بن دینار ہیں، فرماتے ہیں کہ صبح کی دو رکعتیں امام کے سلام کے بعد جائز ہیں۔''

امام ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اہل مکہ کی ایک قوم اسی کی قائل ہے۔ اس سے ان کی مراد غالباً امام عطاءؒ بن ابی رباح، طاؤسؒ اور ابن جریجؒ ہیں، جیسا کہ مصنف عبدالرزاق (۲/۴۴۲) میں ہے۔ امام شعبیؒ سے بھی یہی قول مروی ہے۔ (ابن ابی شیبہ: ۲/۳۵۴) بلکہ ابن عمرؓ سے بھی ایک اثر یوں ہی منقول ہے کہ انھوں نے امام کے سلام کے بعد دو سنتیں پڑھیں۔ (ابن ابی شیبہ، شرح السنۃ ۳/۳۳۴) امام احمدؒ تو سورج طلوع ہونے کے بعد ہی سنتیں پڑھنے کے قائل ہیں، مگر فرض نماز کے بعد سنتیں پڑھنے کو ناجائز نہیں بلکہ جائز کہتے ہیں۔ چنانچہ جب ان سے پوچھا گیا: فان صلاهما بعد سلامه وفراغه من صلوة الفجر؟ فقال: يجزيه. (التمہید: ۲۲/۷۴)

''اگر ان کو سلام کے بعد فرض نماز سے فارغ ہو کر پڑھا جائے تو پھر؟ انھوں نے فرمایا کہ یہ اس کے لئے کفایت کر جائیں گی۔''

علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (۱/۷۵۷) اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فتاوی (۲۳/۱۹۷) میں بھی امام احمدؒ سے اس کا جواز نقل کیا ہے اور امام شافعی کا یہی مسلک علمائے اہل حدیث

نے دلیل کے اعتبار سے راجح قرار دیا ہے۔

حدیث قیس بن عمروؓ

چنانچہ حضرت قیسؓ بن عمرو بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ صبح کی نماز کے بعد دو رکعتیں پڑھ رہا ہے تو آپ نے فرمایا: ''صبح کی نماز دو رکعات ہیں۔'' اس شخص نے عرض کیا کہ میں نے پہلی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں، اب پڑھی ہیں، آپ اس کی بات سن کر خاموش ہو گئے۔

یہ روایت سنن ابی داود (۱/۴۸۹) سنن ترمذی (۱/۳۲۴) سنن ابن ماجہ (ص ۸۲) ابن ابی شیبہ (۲/۲۵۴) مستدرک حاکم (۱/۲۷۵) دارقطنی (۱/۳۸۴، ۳۸۵) ابن خزیمہ (۲/۱۶۴) موارد الظمآن (۱۶۴) عبدالرزاق (۲/۴۴۲) بیہقی (۲/۴۸۳) وغیرہ کتب احادیث میں موجود ہے۔

اس روایت پر علمائے احناف نے جو اعتراضات کئے ہیں انھی کو مولانا مفتی ابوجندل قاسمی صاحب نے دہرایا ہے۔ مختصراً ان کی حقیقت ملاحظہ ہو۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

یہ حدیث مرسل ہے، خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: **واسناد ھذا الحدیث لیس بمتصل** کہ اس حدیث کی سند متصل نہیں۔

حالانکہ امام ترمذیؒ کا یہ اعتراض اس سند سے متعلق ہے، جو انھوں نے ذکر کی ہے۔ اور اس کے بارے میں انھوں نے فرمایا ہے کہ ''اس میں محمد بن ابراہیم کا قیس سے سماع نہیں'' حالانکہ یہی حدیث صحیح ابن خزیمہ، ابن حبان، دارقطنی اور حاکم میں **لیث بن سعد قال حدثنا یحییٰ بن سعید عن ابیه عن جدہ قیس** کی سند سے مروی ہے امام حاکم نے اسے **صحیح علی شرطھما** (کہ یہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔) کہا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے بھی ان کی موافقت کی ہے، لیکن شیخین کی شرط پر اسے قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ سعیدؒ ابن قیس سے شیخین نے روایت نہیں لی۔ امام ابن خزیمہ اور ابن حبان کا اپنی صحیح میں ذکر کرنا

بھی ان کا مؤید ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۱۸۸/۱) میں اس پر سکوت کیا۔ علامہ کشمیری اور مولانا بنوری نے بھی اس پر کوئی کلام نہیں کیا۔ (معارف: ۹۲/۴)

مفتی صاحب کی بے خبری

لہٰذا امام ترمذیؒ کے حوالے سے عدم اتصال کا اعتراض درست نہیں، البتہ مفتی صاحب نے جو یہ فرمایا کہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں **ان الحدیث لم یثبت فلا یکون حجة علی ابی حنیفة.** (مرقاۃ ۴۷/۳)(الرشید: ص ۱۲) کہ یہ حدیث ثابت نہیں اس لئے یہ امام ابوحنیفہؒ پر حجت نہیں۔'' ملا علی قاریؒ نے یہ بات بھی ترمذی اور ابوداود کی سند کے پیش نظر کہی ہے، جو محمد بن ابراہیم عن قیس کی سند سے صاحب مشکوٰۃ نے نقل کی۔ مگر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ یہی حدیث دوسری متصل سند سے بھی مروی ہے اور صحیح ہے، لہٰذا علامہ علی قاریؒ کا اسے بے ثبوت کہنا درست نہیں۔ (ثانیاً) ملا علی قاریؒ نے دراصل یہاں سنتوں کی قضا کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے دفاع میں یہ بات کہی ہے اور امام صاحب سنتوں کی قضاء کے قائل ہی نہیں الا یہ کہ صبح کی فرض نماز بھی قضا ہو جائے تب تو فرض کے ساتھ سنتیں پڑھ سکتا ہے، ورنہ نہیں۔ سنتوں کی قضا کے بارے میں فی الجملہ یہ حدیث بھی ہے، مگر بقول ملا علی قاریؒ یہ ثابت نہیں اس لئے اس سے امام ابوحنیفہؒ پر حجت قائم نہیں ہو سکتی۔

دوسرا اعتراض

جناب مفتی ابو جندل صاحب علامہ کشمیریؒ وغیرہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں **فلا اذا** کا مطلب اجازت نہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تب بھی نہیں۔ جیسے مسلم میں ہے کہ نعمانؓ بن بشیر نے جب اپنی دوسری بیوی کے لڑکے کو مال ہبہ کیا تو آپ نے فرمایا: تم نے اپنی تمام اولاد کو برابر برابر ہبہ کیا ہے؟ انھوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا: **فلا اذن** اور بعض روایات میں ہے **فلا تشهدني اذا** کہ پھر مجھ کو گواہ مت بناؤ۔ یہاں **فلا اذا** کا لفظ انکار کے لئے ہے اجازت کے لئے نہیں۔'' (الرشید: ص ۱۲)

جواب

حالانکہ حدیث میں کسی لفظ کے معانی ومطالب کو متعین کرنے میں اس کے جمیع الفاظ کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔حضرت نعمانؓ بن بشیر کی اس حدیث میں رسول اکرم ﷺ کے الفاظ فارجعه، اتقوا الله واعدلوا في أولادكم، فلا تشهدني اذاً "فلا اذاً، فليس يصلح هذا ہیں۔یعنی دوسری مفصل روایات میں ہے کہ اس عمل سے رجوع کرو، اللہ تعالیٰ سے ڈرو، اولاد کے بارے میں انصاف کرو، تب مجھے گواہ نہ بناؤ یہ صحیح نہیں۔یہ تمام الفاظ اس کا واضح ثبوت ہیں کہ آپ نے نعمانؓ بن بشیر پر انکار فرمایا۔ان کے اس اقدام پر انھیں رجوع کا حکم دیا۔اور خود اس پر گواہ بننے سے انکار کر دیا۔لہٰذا فلا اذاً میں یہاں انکار ہی مراد ہے، دوسری روایات اسی معنی کی مؤید ہیں بالخصوص فلا تشهدني اذاً کے بعد اس تکلف کی ضرورت نہیں رہتی۔الحدیث يفسر بعضه بعضاً کا اصول سب کے ہاں مسلم ہے، لیکن اس کے یہ معنی تو قطعاً نہیں کہ فلا اذاً کے معنی اجازت کے نہیں ہیں۔چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے:

نهى رسول الله ﷺ عن الظروف فقالت الانصار: انه لا بدلنا منها قال: فلا اذاً.

(صحیح بخاری:۸۴۷/۲باب ترخیص النبی ﷺ فی الاوعیة)

"رسول اللہ ﷺ نے کچھ برتنوں کے استعمال سے منع فرمایا تو انصار نے عرض کیا ہم ان کے استعمال کرنے میں مجبور ہیں تو آپ نے فرمایا پھر کوئی حرج نہیں۔"

حافظ ابن حجرؒ اسی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں:

فلا اذا، جواب وجزاء اى اذا كان كذلك لا بد لكم منها فلا تدعوها. (فتح الباری:۵۹/۱۰)

کہ "فلا اذاً جواب اور جزاء ہے، یعنی جب صورتِ حال یہ ہے، جو تم کہہ رہے ہو تو تمھارے لئے ان کا استعمال جائز ہے، ان کا استعمال نہ چھوڑو۔"

مولانا سہارنپوریؒ اس روایت کے حاشیے میں لکھتے ہیں:

ای اذا کان کذلک لا بدلکم منها فلا نهی عنها

''یعنی فلا اذاً کے معنی یہ ہیں کہ جب اس طرح ہے کہ تمھارے لئے یہ برتن ضروری ہیں تو پھران کی ممانعت نہیں۔''

اس لئے مولانا کشمیریؒ اور دیگر حضرات نے اس روایت میں جو تاویل کی ہے وہ بالکل بے کار اور محض ضمیر کا بوجھ ہلکا کرنے کا ایک بہانہ ہے۔ زیر بحث حدیث میں فلا اذاً ہی نہیں بلکہ فسکت النبی ﷺ ولم ینکر علیه ومضی ولم یقل شیئا کے الفاظ بھی ہیں لہٰذا جب ولم ینکر علیه کے الفاظ (کہ آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا) ہیں تو اب فلا اذاً کو انکار کے لئے قرار دینا کس قدر دھاندلی اور حقیقت کا انکار ہے، جبکہ یہ الفاظ صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان وغیرہ میں صحیح سند سے منقول ہیں۔ علامہ کشمیریؒ سے اس قسم کے مغالطے کی توقع تو نہیں، مگر افسوس، مسلک کی بے جا حمایت نے انھیں ایسی بھول بھلیوں میں مبتلا کئے رکھا اور اسی کو انھوں نے مذہب حنفی کی خدمت سمجھا۔ جس پر بالآخر وہ خود بھی پشیمان ہوئے، جیسا کہ حضرت مفتی محمد شفیع مرحوم کی روایت اس سلسلے میں معروف ہے۔

مجھے یاد ہے سب ذرا ذرا تمھیں یاد ہو کہ نہ یاد ہو

اور انتہائی افسوس کی بات ہے کہ ان کے انھی مغالطات کو ان کے خلف تحقیق انیق باور کر کے حرزِ جان بنائے ہوئے ہیں۔ تعصب وعناد سے ہٹ کر اس حدیث میں فلا اذاً کے جس نے بھی معنی کیے ہیں ''اجازت'' کے کیے ہیں، اس سے ممانعت مراد نہیں لی۔ محدث مبارکپوری فلا اذاً کے معنی ''اجازت'' مختلف روایات کی روشنی میں متعین کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وبهذا فسر العلماء الشافعية والحنفية. قال ابو الطيب السندی الحنفی فی شرح الترمذی فی شرح قوله فلا اذاً ای فلا بأس علیک حینئذ ولا شئ علیک ولا لوم علیک انتهی وقال الشیخ سراج احمد السرهندی الحنفی فی شرح الترمذی فی ترجمة فلا اذاً پس نه این وقت منع میکنم ترا از گزاردن

سنت انتھی فاذا عرفت ھذا کلہ ظھر لک بطلان قول صاحب العرف الشذی فی تفسیر قولہ فلا اذاً معناہ فلا تصلی مع ھذا العذر أیضاً أی فلا إذاً للانکار. انتھی اما اطالتہ الکلام فی اثبات ھذا المعنی فمبنی علی قصور فھمہ کما لا یخفی علی المتأمل بالتأمل الصادق (التحفہ :۱/۳۲۵)

''یعنی یہی تفسیر علمائے شافعیہ اور علمائے حنفیہ نے کی ہے، چنانچہ ابو الطیب السندھی حنفی نے شرح ترمذی میں فلا اذاً کی شرح میں کہا ہے کہ اب تم پر کوئی حرج نہیں۔ تمھارے ذمہ کچھ نہیں اور نہ تجھے کوئی ملامت ہے، اور شیخ سراج احمد سرہندی حنفی شرح ترمذی میں فلا اذاً کے ترجمے کے بارے میں فرماتے ہیں۔ پس اس وقت تمھیں سنتیں پڑھنے سے میں منع نہیں کرتا۔ اس تفصیل اور معنی کے معلوم ہونے کے بعد صاحب العرف الشذی کے قول کا بطلان خودبخود ظاہر ہو جاتا ہے کہ فلا اذاً کے معنی ہیں کہ اس عذر کے باوجود سنتیں نہ پڑھو یعنی فلا اذاً انکار کے لئے ہے اور انھوں نے اس معنی کے ثابت کرنے میں جو لمبا کلام کیا ہے وہ ان کے قصور فہم پر مبنی ہے، جیسا کہ کسی متأمل صادق سے مخفی نہیں۔''

لہٰذا فلا اذاً کو یہاں انکار کے معنی میں لینا بالکل غلط ہے۔

علامہ بنوریؒ کی تلخی

علامہ بنوریؒ نے حق شاگردی ادا کرتے ہوئے علامہ کشمیریؒ کی تائید میں فلا اذاً کو انکار کے معنی میں لینے کی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ اسی ضمن میں مولانا مبارکپوری پر ان کی نظر عنایت عین فطرت کے مطابق ہے جس کا ہمیں کوئی شکوہ نہیں، لیکن بے اصولی کا کوئی جواز ہے؟ سخت حیرت کی بات ہے کہ فلا اذاً کو انکار کے معنی میں لینے کی ایک مثال وہی ذکر کی، جو بخاری شریف کی کتاب الاطعمہ سے ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں۔ حافظ ابن حجر اور مولانا سہارنپوری کے حوالے سے بھی آپ پڑھ آئے ہیں کہ یہاں فلا اذاً کا مفہوم برتنوں

کے استعمال کی اجازت ہے، ممانعت نہیں، مگر مولانا بنوری شارحین سے ہٹ کر اسے بھی ممانعت پر محمول کرتے ہیں۔ اس سے ان کی باقی بیان کردہ مثالوں کی نوعیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ چلئے تسلیم کیا کہ فلا اذاً کا جملہ اجازت میں نص نہیں، اسلوب بیان سے اس کے معنی متعین کئے جائیں گے، لیکن زیر بحث روایت میں اسے انکار کے معنی میں لیتے ہوئے علامہ بنوری نے جو یہ کہا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے اصل الفاظ تو فلا اذاً ہیں، باقی الفاظ آپ کے نہیں۔ اور راویوں نے اسے اقرار کے معنی میں لے کر حسب فہم اس کی تعبیر بیان کی، اس لئے یہ روایت بالمعنی ہے۔ جس میں فریق ثانی کے لئے کوئی دلیل نہیں، ان کے الفاظ ہیں۔

ان لفظه في قصة قيس واحد البتة وانما الاختلاف في ذلك من الرواة لا محالة وليس بعض اللفظ اولى من بعض فيحتمل ان الرواة فهموا الاقرار فرووه كما رأوه وعبروه كما فهموه فاذن هو رواية المعنى ولا حجة للخاصم في مثله وانما الحجة في قول رسول الله ﷺ وهو ههنا قوله: فلا اذن . وما عدا ذلك ليس لفظه "الخ (معارف السنن: ۹۸/۴)

بلا شبہ یہ ایک واقعہ ہے، یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ فلا اذن ہی نبی کریم ﷺ کے الفاظ ہوں گے، مگر سوال یہ ہے کہ روایت بالمعنی میں ضبط کا تقاضا کیا ہے؟ اور روایت بالمعنی کی بھی کچھ شروط ہیں یا نہیں؟ اصول حدیث کی کتابوں میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ راوی نے روایت بالمعنی میں مفہوم ہی الٹ دیا ہے تو اس سے استدلال کی حیثیت کیا رہ جاتی ہے، مگر یہاں تو ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس کے راوی عطاءؒ بن ابی رباح جو مکہ مکرمہ کے مفتی اعظم، بہت بڑے فقیہ اور محدث ہونے کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کے عظیم استاد بھی ہیں، وہ اس کے مطابق فتویٰ دیتے اور نمازِ فجر کے بعد سنتیں پڑھنے کی اجازت دیتے تھے۔ امام شافعیؒ وغیرہ بھی ''معناً'' اس روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ راوی اپنی روایت کے مطابق فتویٰ دے اور اس کا جو مفہوم سمجھے وہ راجح ہے یا نہیں؟ تعجب ہے کہ یہ حقیقت تسلیم ہونے کے

برعکس راوی کو ہی موردِ الزام ٹھہرا کر اس کی روایت سے گلو خلاصی کی کوشش کی جاتی ہے۔

مزید برآں فلا اذاً کے معنی میں ''انکار'' بھی لیا جائے تو اس سے مراد یہ کیوں نہیں کہ فلا نھی اذاً پھر اس کی ممانعت نہیں ہے۔ جب پہلے سنتیں رہ گئی ہیں تو اب نماز کے بعد انھیں ادا کرنے کی ممانعت نہیں۔ صبح کی فرض نماز کے بعد مستقل طور پر نفل پڑھنے کی ممانعت ہے۔ قضا شدہ سنتیں پڑھنے کی ممانعت نہیں۔ اس اعتبار سے اس کا مفہوم وہی ہے جو فلا باس اذاً کا ہے، کوئی معنوی استحالہ بھی لازم نہیں آتا، مگر ضد اور تعصب کا کوئی علاج نہیں۔

یہ بات تو اپنی جگہ قابل وضاحت ہے کہ جب فلا اذاً نبی کریم ﷺ کا قول ہے تو اس کو روایت بالمعنی میں یہ کہنا کہ ''آپ نے سکوت فرمایا، کچھ نہ کہا'' یا ''آپ نے انکار نہ فرمایا'' دونوں میں کیا موافقت ہے، راوی کہتا ہے کہ آپ نے فلا اذاً فرمایا۔ دوسرا اس کو معنیٰ بیان کرتا ہوا کہتا ہے کہ آپ خاموش رہے، آپ نے انکار نہیں فرمایا۔ انصاف فرمایئے کہ یہ مقولہ فلا اذا کی معنیٰ تعبیر ہے یا اس کی تردید؟ یہ بات تو مبتدی بھی سمجھ سکتا ہے کہ ایک ہی واقعے میں ایک راوی ''قول'' کا اثبات کرتا ہے دوسرا ''قول'' کی نفی کرتا ہے، تو یہ تناقض ہے، معنوی تعبیر نہیں، مگر اندازہ کیجئے علامہ بنوریؒ کتنی دلیری سے اسے بھی معنوی اختلاف ہی باور کرا رہے ہیں۔ لم ینکر علیه لم یقل شیئا، سکت تینوں کا مفہوم ایک ہے روایت بالمعنی ہے اور الفاظ میں اختلاف ہے۔ فلا اذاً کو بھی فلا نھی اذاً ہی کی تعبیر سمجھا جائے تو کوئی معنوی اشکال واقع نہیں ہوتا، لیکن جب اس کے معنی یہ لئے جائیں کہ ''پھر سنتیں نہ پڑھو'' تو یہ معنوی تضاد ہے، اسے روایت بالمعنیٰ کہنا قطعاً درست نہیں۔

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

> ''اگر فلا اذاً کو اجازت کے لئے مان لیا جائے تو یہ اس صحابی کی خصوصیت ہوگی۔ ورنہ اتنے صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل اس کے خلاف نہ ہوتا، یہاں تک کہ امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی۔'' (الرشید: ص ۱۲)

اس صحابی کی خصوصیت کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اس حدیث کے مطابق حضرت امام ابو حنیفہؒ کے استادِ محترم حضرت عطاء بن ابی رباحؒ کا فتویٰ ہے، دیگر اہل مکہ کے فقہاء ان کے

ہمنوا ہیں، حتی کہ حضرت ابن عمرؓ سے بھی ایک اثر اس کا مؤید ہے۔ امام شافعیؒ اسی کے مطابق بالآخر فتویٰ دیتے تھے اور امام احمدؒ بھی اس کے جواز کے قائل تھے، لہٰذا دعویٰ خصوصیت مردود اور بلا دلیل ہے۔ جن صحابہ کرامؓ کا عمل اس کے خلاف ہے، ان کا یہ عمل امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے موقف کے بھی خلاف ہے، جبکہ وہ سورج نکلنے کے بعد سنتوں کی قضا کے ہی قائل نہیں۔ فما هو جوابكم فهو جوابنا

چوتھا اعتراض

''جس روایت میں ''سکوت'' کا ذکر ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ آپ نے اس صحابی کے مسئلے سے عدم واقفیت کی وجہ سے چشم پوشی فرمائی۔ اس کی مثال نسائی شریف کی روایت ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضور ﷺ کے ساتھ سفر کیا اور عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ آپ نے قصر فرمایا اور میں نے مکمل نماز پڑھی۔ آپ نے افطار کیا اور میں نے روزہ رکھا۔ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا احسنت یا عائشة ظاہر ہے کہ اتمام سفر میں جائز نہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ نے سفر میں اتمام کو ناجائز کہا ہے، تو پھر اتمام کو حضور ﷺ نے حسن کیسے فرما دیا؟ اس کا جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے مسئلے سے عدم علم کی بنا پر حضور ﷺ نے چشم پوشی فرمائی۔ (بحوالہ العرف الشذی) بعد میں کسی وقت سب کو مسئلہ بتلا دیا ہوگا، جب کہ بعض روایات میں ضحک کا لفظ ہے سکت کی بجائے۔ پھر تو یہ احتمال اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے ورنہ ایسی صورت میں ہنسنے کا کیا موقع؟ (الرشید: ص ۱۴)

جواب

یہ اعتراض بھی علامہ کشمیریؒ کے سابقہ اعتراض کی مانند بالکل بے اصل اور محض عدم تدبر کا نتیجہ ہے۔ نسائی شریف کے حوالے سے حضرت عائشہؓ کی جس روایت کا انھوں نے ذکر کیا ہے، کیا اس میں احسنت کا لفظ اتمام کے جواز پر دلالت کرتا ہے یا نہیں؟ امام دارقطنیؒ نے اس روایت کی تحسین، امام بیہقیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے تصحیح کی۔ شوافع کے نزدیک اتمام کے جواز پر من جملہ دیگر دلائل کے ایک یہ دلیل بھی ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ ''احسنت'' کا

لفظ جواز پر دلالت نہیں کرتا، قطعاً صحیح نہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی قطعاً یہ نہیں فرمایا کہ یہ لفظ جواز پر دال نہیں، بلکہ وہ اس حدیث کو ہی صحیح قرار نہیں دیتے اور سخت الفاظ میں اسے ضعیف ٹھہرا کرنا قابل عمل قرار دیتے ہیں، جس کی تفصیل مجموع فتاویٰ (ج ۲۴) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اندازہ کیجئے علامہ کشمیریؒ نے اور پھر ان کے تلامذہ نے شیخ الاسلام کے نام سے کس قدر دھوکا دیا ہے کہ حدیث عائشہؓ میں احسنت کا لفظ گویا ان کے نزدیک اتمام کے جواز پر دال ہی نہیں اور اسی سے زیر بحث روایت کے بارے میں اپنا الوسید ھا کرنے کے لئے کہہ دیا کہ یہاں بھی احسنت جواز پر دال نہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون. حالانکہ شیخ الاسلام تو حدیث عائشہؓ کے اثبات کے ہی قائل نہیں، اس کے برعکس صبح کی نماز کے بعد سنتوں کی قضا کے وہ قائل ہیں۔ (مجموع فتاویٰ: ۲۳/۱۹۷۔ ۱۹۹)

پھر یہ بات بھی عجیب کہی کہ ''بعد میں مسئلہ بتلا دیا ہوگا''، حالانکہ ''تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ لایجوز'' (ضرورت کے موقع سے بعد مسئلے کی وضاحت کرنا ناجائز ہے) کا جو اصول یہ حضرات بیان فرماتے ہیں، اس سے یہاں تغافل کیوں ہے؟ اسی طرح یہ کہنا کہ بعض روایات میں ضحک کا لفظ ہے الخ، حالانکہ یہ لفظ ابن ابی شیبہ (۲/۲۵۴) میں عطاء سے مرسلاً منقول ہے۔ قیس بن عمرو کی روایت جو ترمذی اور ابو داود میں مرسلاً مروی ہے وہ تو ارسال کی بنا پر مردود، مگر یہاں یہ ارسال کی بنا پر مقبول کیوں؟

ثانیاً: اسی روایت میں ولم یامرہ ولم ینھہ کے الفاظ بھی مروی ہیں اگر یہ ضحک انکار پر ہوتا تو راوی ولم ینھہ سے تعبیر کرتا؟

ثالثاً: اس کے راوی عطاءؒ بن ابی رباح ہیں وہ اس کے باوجود اسی کے مطابق عمل کرتے اور فرض نماز کے بعد سنتیں پڑھنے کی اجازت دیتے، لہٰذا یہ راوی جو مکہ مکرمہ کے عظیم مفتی اور امام ابوحنیفہؒ کے چہیتے استاذ بھی ہیں ان کا عمل بھی اس تاویل کے خلاف ہے۔

رابعاً: صحیح سند سے ولم ینکر علیہ کے الفاظ بھی بہر نوع اس تاویل کی تردید پر حجت ہیں، اس لئے یہ تاویل کسی اعتبار سے قابلِ اعتنا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام شارحین

حدیث نے یہاں ''سکت'' کے معنی جواز ہی مراد لئے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

اللمعات (۳/۲۷۲) اشعۃ اللمعات (۱/۴۵۶) مرقاۃ (۳/۴۷) مرعاۃ (۳/۴۶۵) السندھی علی ابن ماجہ، المفاتیح حاشیۃ المصابیح للشیخ حسین بن محمود الزیدانی، منهل الینابیع شرح المصابیح للشیخ علی ابن صلاح الدین، شرح المصابیح للامام الزینی وغیرہ (اعلام اہل العصر: ص۲۳۳، ۲۳۴، والمرعاۃ ۳/۴۶۵)

اسی لئے جو ''نکتہ آفرینی'' مولانا کشمیریؒ مرحوم نے حسبِ طبع کی ہے وہ کسی حیثیت سے قابلِ التفات نہیں۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ صبح کی سنتیں جماعت کے بعد بھی پڑھی جاسکتی ہیں اور امام شافعیؒ کا موقف ہی دلیل کے اعتبار سے قوی ہے۔ دراصل ممنوعہ اوقات میں سببی نماز پڑھنے میں اختلاف ہے اور یہی اصولی اختلاف مسائل میں اختلاف کا سبب ہے۔ امام شافعیؒ اور ایک قول میں امام احمدؒ اس کے قائل ہیں۔ حنابلہ میں ابوالخطاب نے اسی کو ترجیح دی ہے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے (مجموع فتاویٰ: ۲۳/۱۹۱، ۲۱۰) اور دلائل کے اعتبار سے یہی موقف درست ہے، جس کی تفصیل ''اعلام اہل العصر'' میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔

مولانا عبدالحی لکھنویؒ کا فتویٰ

مولانا عبدالحی لکھنویؒ سے دریافت کیا گیا کہ کیا صبح کی نماز کے بعد دو سنتیں پڑھنا بلا کراہت جائز ہے؟ تو اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا:

از حدیث قیس ''خرج النبی ﷺ فاقیمت الصلوۃ فصلیت معہ الصبح ثم انصرف النبی ﷺ فوجدنی اصلی فقال: مھلاً یاقیس! أصلاتان؟ قلت: انی لم اکن رکعت رکعتی الفجر قال: فلا اذن'' انتھی اخرجہ الترمذی وابن ماجہ وغیرھما'' عدم کراہت ثابت ست وضعف اسنادش چنانکہ ترمذی وغیرہ کردہ است نہ بدرجہ است کہ مسقط احتجاج باشد لیکن حنفیہ بسبب تقریر اصولی حکم کراہت میدہند''

(مجموعہ فتاویٰ: ۱/ ۲۵۴)

''یعنی حضرت قیسؓ کی اس حدیث سے عدم کراہت ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ گھر سے تشریف لائے، نماز کے لئے اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی، پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو مجھے نماز پڑھتے دیکھا تو فرمایا: اے قیسؓ! ٹھہر و کیا دو نمازیں؟ میں نے عرض کی کہ میں نے فجر کی دو سنتیں نہیں پڑھی تھیں۔ آپ نے فرمایا: پھر کوئی حرج نہیں۔ اسے ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہما نے روایت کیا اور اس کی سند کا ضعف جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ اس درجے کا نہیں کہ اس سے یہ حدیث درجہ استدلال سے ساقط ہو جائے، لیکن احناف اس کی کراہت اصولی مسئلہ کی بنا پر کرتے ہیں۔''

مولانا لکھنوی کے اس بیان سے واضح ہو جاتا ہے کہ مفتی ابو جندل صاحب اور دیگر علمائے احناف نے جو امام ترمذیؒ کے قول کے مطابق اس روایت پر کلام کیا ہے وہ کلام ایسا نہیں کہ اس سے حضرت قیسؓ کی یہ حدیث ضعیف قرار دی جا سکے اور اسی روایت سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فرض نماز کے بعد سنتیں پڑھنا مکروہ نہیں۔ علمائے احناف نے جس ''اصول'' کی بنا پر مکروہ قرار دیا ہے اس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں۔

نیز مولانا لکھنویؒ سے دریافت کیا گیا کہ ''بعد ادائے نماز فجر، سنت فجر کا ادا کرنا قبل طلوع شمس کے درست ہے یا نہیں اور کوئی حدیث اس باب میں وارد ہے یا نہیں؟'' تو اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا:

''حنفیہ باستناد ان احادیث کے کہ نہی صلوۃ قبل الطلوع وقبل الغروب میں وارد ہیں۔ اداءِ سنت فجر کو بعد نماز فجر قبل طلوع کے مکروہ لکھتے ہیں، لیکن سنن ابی داود میں قیسؓ بن عمرو سے مروی ہے کہ (ترجمہ) رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ صبح کی نماز کے بعد دو رکعتیں پڑھ رہا ہے تو آپ نے فرمایا صبح کی نماز دو رکعتیں ہیں؟ اس شخص نے عرض کی کہ میں نے پہلی دو رکعتیں

نہیں پڑھی تھیں وہ اب پڑھی ہیں، تو آپ خاموش رہے۔''

(مجموعہ فتاویٰ:۱/۱۶۹)

مولانا لکھنویؒ نے حدیث پاک کے الفاظ لکھے ہیں۔ راقم نے قارئین کرام کی سہولت کے لئے اس کا ترجمہ نقل کیا ہے، جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس حدیث کو مولانا لکھنویؒ صحیح تسلیم کرتے ہیں اور نمازِ فجر کے بعد جن احادیث میں ممانعت آئی ہے اس عام حکم سے اس حدیث کی بنا پر نمازِ فجر کے بعد سنتیں پڑھنے کی اس اجازت کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ مولانا موصوف امام محمدؒ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد کہ ''سنتیں طلوع آفتاب کے بعد پڑھنی چاہئیں۔'' مزید لکھتے ہیں:

لکن ورد الحدیث بجواز اداء سنة الفجر بعد صلوة الفرض قبل الطلوع . (حاشیۃ الجامع الصغیر:ص ۷۰)

''لیکن حدیث میں فرض کے بعد سورج نکلنے سے پہلے سنتیں پڑھنے کا جواز آیا ہے۔''

یہی کچھ انھوں نے عمدۃ الرعایہ (۲۱۲/۱) کے حاشیے میں بھی فرمایا ہے، جس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت قیسؓ کی یہ حدیث صحیح اور قابل استدلال ہے اور ممانعت کے عام حکم سے یہ صورت مستثنیٰ ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے حنفی ہونے کے باوجود اسی کو درست قرار دیا ہے۔

اس کے برعکس حنفی مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے جناب مفتی ابو جندل قاسمی صاحب نے جو کچھ فرمایا اور اسے احادیث مبارکہ اور صحابہؓ و تابعینؒ کے عمل کے مطابق قرار دیا، مختصراً اس کی حقیقت بھی ملاحظہ فرما لیجئے۔ احادیث و آثار ذکر کرنے کے بعد جو مسائل، نمبر وار انھوں نے ذکر کیے، وہ حسب ذیل ہیں:

پہلا مسئلہ

''فجر کی سنتوں اور جماعت کی بڑی فضیلت اور تاکید آئی ہے اس لئے کوشش کرو کہ دونوں فضیلتیں حاصل ہو جائیں، لہٰذا جماعت کھڑی ہو جانے کے بعد فجر کی سنتیں مسجد میں

پڑھنے کی بھی گنجائش ہے۔ بشرطیکہ کم ازکم قعدہ ملنے کی امید ہو، جیسا کہ صحابہ اور تابعین کے عمل سے معلوم ہوا۔" (الرشید ص ۸، ۹)

حضرت مفتی صاحب کے یہ الفاظ اس بات کا منہ بولتا ثبوت ہیں کہ اس حالت میں مسجد میں سنتیں پڑھنے کی "گنجائش صحابہ اور تابعین کے عمل سے معلوم" ہوئی ہے۔ کسی مرفوع صحیح حدیث سے یہ گنجائش ثابت نہیں، بلکہ پہلے آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ مرفوع حدیث میں اس کی ممانعت ہے اور اس کے مطابق صحابہ اور تابعین پھر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام عبداللہؒ بن مبارک، امام ابوثورؒ، امام طبریؒ، بلکہ جمہور کا عمل ہے۔ امام ابن عبدالبرؒ نے اسی لئے فرمایا ہے: والحجة عند التنازع السنة کہ اختلاف کے وقت حجت نبی کریم ﷺ کی سنت ہے۔ اور سنت میں اس کی ممانعت ہے۔

ثانیاً: مسجد میں سنتیں پڑھنے کی گنجائش بھی اصل حنفی مذہب کے خلاف ہے جیسا کہ علامہ شبیرؒ احمد عثمانی وغیرہ کے حوالے سے پہلے گزر چکا ہے اور یہ گنجائش بھی فقہا کی تفریعات ہیں، جو محض آثار سے ماخوذ ہیں، کسی صحیح مرفوع حدیث سے نہیں۔

ثالثاً: "قعدہ ملنے کی امید" پر جماعت کے ہوتے ہوئے سنتیں پڑھنے کی اجازت کس صحابی کے عمل سے منقول ہے؟ یہ بھی محض متاخرین کی تخریجات ہیں۔ کسی بھی صحابی سے یہ تفریق و تقسیم قطعاً ثابت نہیں، بلکہ امام محمدؒ نے تو آخری رکعت پانے سے اسے مشروط کیا ہے، ان کے الفاظ ہیں فخشی ان یفوته رکعة ویدرک الأخری (الجامع الصغیر ص ۶۷) ہدایہ مع فتح القدیر (۳۳۹/۱) وغیرہ میں بھی یہی ہے۔ الدر المختار، الخلاصہ میں ہے کہ ظاہر مذہب حنفی یہی ہے، علامہ سرخسیؒ نے اسی کو حنفی مذہب بتلایا، بدائع میں اسی کو راجح قرار دیا ہے۔ ابن الہمامؒ نے اگر تشہد میں ملنے کو ترجیح دی ہے تو صاحب النہر نے اس موقف کو ضعیف قرار دیا ہے۔ مفتی صاحب پہلے اپنا حنفی مسلک متعین کریں پھر اس کے مطابق آثار کو "ڈھالنے" کی کوشش کریں۔ امام محمدؒ

اوران کے استاد محترم امام ابوحنیفہؒ کے مابین اس سلسلے میں اختلاف کیوں ہے اور صحیح موقف کیا ہے؟ اس تفصیل کا یہ موقع ہے۔

دوسرا مسئلہ

حضرت مفتی صاحب اپنے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے دوسرا مسئلہ یہ بیان کرتے ہیں:

> ''سنتیں مسجد کے ایک کونہ میں جتنی دور ہو سکے پڑھے۔ جہاں جماعت ہو رہی ہو ان صفوں کے قریب نہ پڑھے، جیسا کہ خصوصاً ابوالدرداءؓ کے عمل سے معلوم ہوا۔'' (الرشید: ص ۹)

ہم پہلے عرض کر چکے اور اکابر علمائے دیوبند کی تحریر سے ثابت کر چکے ہیں کہ مسجد میں جماعت کے ہوتے ہوئے سنتیں پڑھنے کا مسلک، حنفی مسلک نہیں، محض آثار سے ماخوذ متاخرین کی تخریجات ہیں۔ یہاں بھی جناب مفتی صاحب نے حضرت ابوالدرداءؓ کے اثر کا ہی حوالہ دیا ہے۔ کسی مرفوع حدیث کا نہیں۔ حضرت ابوالدرداءؓ کا یہ عمل حضرت عبداللہ بن عمرؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کے آثار کے خلاف ہے۔ آثار کی بنا پر فیصلہ کرنا ہے تو ان صحابہ کے آثار معتبر کیوں نہیں؟ بلکہ ان کے آثار تو حدیث مرفوع کے بھی مطابق ہیں اور وہ خود اس روایت کے بھی راوی ہیں، جس میں اقامت کے بعد سنتیں پڑھنے کی ممانعت ہے۔ راوی اپنی روایت کا حکم دوسروں سے بہتر سمجھتا ہے، لہٰذا ان کی مرفوع روایت اور اس پر ان کا عمل، وہ راجح ہے یا دوسرے صحابی کا محض عمل راجح ہے؟

تیسرا مسئلہ

جناب مفتی صاحب لکھتے ہیں:

> ''اگر قعدۂ اخیرہ نکلنے کا خوف ہو تو سنتیں چھوڑ دے اور جماعت میں شامل ہو جائے، جیسا کہ حدیث نمبر ۶ سے معلوم ہوا۔''

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ جناب مفتی صاحب جس مسلک کی ترجمانی کر رہے ہیں

وہ ظاہر الروایہ میں قطعاً حنفی مسلک نہیں، لیکن اب اس کے لئے انھوں نے حدیث کا حوالہ دیا ہے تو یہ دیکھ لیجئے کہ وہ حدیث کیا ہے؟ جناب مفتی صاحب نے یہ روایت یوں نقل کی ہے کہ ''غزوۂ تبوک کے موقع پر رسول اللہ ﷺ پیچھے رہ گئے ۔ آپ ﷺ تشریف لائے تو عبدالرحمٰنؓ بن عوف لوگوں کو صبح کی نماز پڑھا رہے تھے۔ انھوں نے آپ کو دیکھ کر پیچھے ہٹنے کا ارادہ کیا۔ آپ ﷺ نے منع فرمادیا کہ نماز پڑھاتے رہو۔ مغیرہؓ بن شعبہ فرماتے ہیں کہ میں نے اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے پیچھے ایک رکعت پڑھی۔ جب عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے سلام پھیرا تو نبی کریم ﷺ نے کھڑے ہو کر چھوٹی ہوئی رکعت پڑھی اور اس سے زیادہ آپ نے کچھ نہیں پڑھا۔'' (الرشید:۵)

یہ ہے وہ حدیث نمبر ۶ جس کا ترجمہ ان ہی کے الفاظ میں آپ نے ملاحظہ فرمایا، مگر اس سے یہ کیونکر ثابت ہوا کہ ''قعدۂ اخیرہ کے نکلنے کا خوف'' تھا تب آپ نے سنتیں نہیں پڑھیں۔ اس سے تو یہ ثابت ہو رہا ہے کہ آپ نے جماعت کے ہوتے ہوئے سنتیں نہیں پڑھیں۔ ''قعدۂ اخیرہ'' کی ایجاد مفتی صاحب کی ہے، حدیث کی قطعاً نہیں۔ یہی حدیث ذکر کر کے مفتی صاحب نے آخر میں قوسین میں یہ اضافہ بھی فرمایا: (حالانکہ ظاہر ہے کہ آپ کی سنتیں چھوٹ گئی ہوں گی، مگر آپ نے نماز کے فوراً بعد نہیں پڑھیں۔) انھوں نے شاید حدیث کے آخری الفاظ **ولم یزد علیھا شیئا** کہ آپ نے اس سے زیادہ کچھ نہیں پڑھا، سے یہ سمجھا ہے کہ آپ نے سنتیں بھی نہیں پڑھیں، حالانکہ اس میں دوسری رکعت کی صرف تکمیل کی طرف اشارہ ہے اور اس سے زائد کچھ کرنے کی نفی ہے۔ سنتیں پڑھنے نہ پڑھنے کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ امام ابو داودؒ نے ہی اس کے آخر میں یہ کہہ کر کہ ''حضرت ابوسعید خدریؓ، ابن الزبیرؓ اور ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ'' جو ایک رکعت امام کے ساتھ پائے اسے آخر میں سہو کے دو سجدے کرنے چاہییں'' اس حقیقت کا اظہار فرمادیا ہے کہ آپ نے کوئی سجدۂ سہو نہیں کیا۔ تمام شارحین سنن ابی داود نے اس سے یہی سمجھا حتی کہ مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے بھی **بذل المجھود** (۹۲/۱) میں یہی فرمایا **ولم یزد علیھا شیئا ای لم یسجد سجدتی السھو** کہ اس جملے سے مراد یہ ہے کہ آپ نے سہو کے سجدے نہیں

کئے، مگر غور کیجئے جناب مفتی صاحب اس سے سنتوں کی نفی مراد لے رہے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

پھر اگر اس روایت میں نماز کے فوراً بعد سنتیں پڑھنے کا کوئی ذکر نہیں تو سورج نکلنے کے بعد بھی سنتیں پڑھنے کا اس میں کوئی ذکر نہیں، حالانکہ فقہاء کے ہاں یہ ضابطہ ہے کہ عدم ذکر، عدمِ شے کو مستلزم نہیں۔ (کسی چیز کے ذکر نہ کرنے کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ چیز موجود نہیں۔)

سنتوں میں تخفیف (اہلِ علم کے لئے لمحہ فکریہ)

یہاں اہلِ علم کے لئے یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ حنفی علمائے کرام نے جماعت کے ہوتے ہوئے جو سنتیں پڑھنے کی اجازت دی ہے، اس سلسلے میں انھوں نے اپنے حنفی عوام کو اس پریشانی سے بچانے کے لئے کہ سنتیں پڑھتے ہوئے فرض نماز ہی نہ چلی جائے، سنتوں میں تخفیف کا نسخہ شافی بھی ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ قیام میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھنے پر اکتفا کی جائے، رکوع و سجود میں ایک ایک بار تسبیح پڑھ لی جائے، بلکہ قاضی زرنجریؒ نے تو یہ مشورہ بھی دیا کہ ثنا، تعوذ اور مسنون قراءت چھوڑ دی جائے اور صرف ایک آیت پر اکتفا کر لے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ نے بطورِ خاص ''تنبیہ'' کے طور پر اس مسئلے کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

قال في القنية: لو خاف أنه لو صلى سنة الفجر بوجهها تفوته الجماعة، ولو اقتصر فيها بالفاتحة وتسبيحة في الركوع والسجود ويدركها فله أن يقتصر عليها لأن ترك السنة جائز لإدراك الجماعة فسنة السنة أولى وعن القاضي الزرنجري: لو خاف ان تفوته الركعتان يصلي السنة ويترك الثناء والتعوذ وسنة القراءة ويقتصر على آية واحدة الخ (ردالمحتار:۲/۵۷)

گویا نماز سنت کے مطابق نہیں تو کوئی بات نہیں، مسلک کے مطابق کسی نہ کسی طرح جماعت کے دوران میں سنتیں پڑھ لی جائیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون.

دیوبندی، بریلوی نزاع

یادش بخیر: ملتِ بریلویہ کے امام احمد رضا خاں صاحب نے قضا نمازوں میں تخفیف کا یہی نسخہ یوں ذکر کیا ہے:

''خالی رکعتوں میں بجائے الحمد شریف کے، تین بار سبحان اللہ کہے، اگر ایک بار بھی کہہ لے گا تو فرض ادا ہو جائے گا، نیز تسبیحاتِ رکوع وسجود میں صرف ایک ایک بار **سبحان ربی العظیم** اور **سبحان ربی الاعلیٰ** پڑھ لینا کافی ہے۔ تشہد کے بعد دونوں درود شریف کی بجائے **اللھم صل علی سیدنا محمد و آله**، وتروں میں بجائے دعائے قنوت **رب اغفرلی** کہنا کافی ہے۔'' (ملفوظات: ص ۷۰ ج ۱)

تقریباً یہی کچھ انھوں نے احکام شریعت حصہ دوم میں بھی فرمایا: علمائے دیوبند نے اس پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا: ''اس کی سند کیا ہے؟ کیا اس سے نماز مکروہ نہ ہوگی؟ اس اختصار نے تو لوگوں کو دلیر کر دیا ہے۔'' اس کی سند کیا ہے؟ مقلدین کے ہاں سند کیا ہوتی ہے؟ ردالمختار نے یہ ''سند'' کس حد تک بیان کر دی ہے یا نہیں؟ اس سے قطع نظر یہ طریقہ قضا نمازوں میں مکروہ ہے تو سنتوں کی ادائیگی میں بھی مکروہ ہے یا نہیں؟

مسجد میں کراہت، تخفیف کی یہ کراہت آخر کس دلیل کے لیے برداشت کی جارہی ہے؟

شیخ برھان الدین حنفی کی جرأت یا بے خبری

حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف کے نماز پڑھانے اور نبی کریم ﷺ کا بعد میں تشریف لانے اور دوسری رکعت میں ملنے کی یہ روایت صحاح وسنن میں مختصر اور مفصل دونوں طرح موجود ہے، مگر علامہ برھانؒ الدین محمود بن تاج الدین احمد بن الصدر الشہید المتوفی ۶۱۶ھ (جو کبار فقہائے حنفیہ میں شمار ہوتے ہیں اور بعض نے انھیں مجتہد فی المسائل قرار دیا ہے) اپنی معروف کتاب ''**المحیط البرھانی فی الفقه النعمانی**'' میں یہی واقعہ بایں الفاظ ذکر کرتے ہیں:

قد صح أن رسول الله ﷺ خرج بشيء إلى حي من أحياء ليصلح بينهم بشيء بلغه منهم واستخلف عبد الرحمن بن عوف فلما رجع وجده في الصلوة فدخل منزله وصلى ركعتي الفجر ثم خرج وصلى معه. (بحوالہ اعلام اہل العصر: ص ۱۴۴)

''یہ صحیح طور پر رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ایک قبیلے کی صلح کے لئے تشریف لے گئے۔ عبد الرحمٰنؓ بن عوف کو آپ نے اپنا خلیفہ بنایا۔ جب آپ واپس لوٹے تو انھیں نماز میں پایا آپ گھر تشریف لے گئے وہاں دو سنتیں پڑھیں، پھر مسجد تشریف لائے اور ان کے ساتھ نماز ادا کی۔''

لیجئے جناب اسی روایت میں علامہ برھانؒ الدین نے نماز میں شامل ہونے سے پہلے حجرہ مبارکہ میں سنتیں پڑھنے کا ذکر کر دیا، بلکہ یہی کچھ اختصار سے ایک دوسرے حنفی شیخ قوام الدین امیر کاتب الاتقانی نے ''غایۃ البیان'' میں ذکر کیا ہے، جیسا کہ محدث ڈیانویؒ نے اعلام اہل العصر میں نقل کیا ہے۔ اب اس کی ذمہ داری تو حنفی علماء پر ہے کہ ان بزرگوں کی بیان کردہ یہ کہانی حدیث کی کسی کتاب سے ثابت کریں۔ فقہائے احناف کی اسی نوعیت کی جسارتوں کی بنا پر کہا گیا ہے کہ ان بزرگوں کو حدیث سے اہتمام و تعلق بہت کم تھا۔ حدیث کے بارے میں وہ قابل اعتبار نہیں ہیں۔ جس کی ضروری تفصیل ہمارے رسالے ''احادیث ہدایہ'' میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

چوتھا مسئلہ

جناب مفتی صاحب نے چوتھا مسئلہ یہ ذکر کیا:

''اگر چاہے تو سورج نکلنے کے بعد اشراق کے وقت بطور نفل ان سنتوں کو پڑھ لے۔ کوئی ضروری نہیں، صرف نفل اور ثواب کی بات ہے، جیسا کہ حدیث نمبر ۵ اور عبد اللہ بن عمرؓ کے تیسرے عمل سے معلوم ہوا۔''

(الرشید: ص ۹)

یہاں بھی چند امور قابل تنقیح ہیں۔

اولاً: جناب مفتی صاحب نے فرمایا کہ سورج نکلنے کے بعد بطور نفل سنتیں پڑھی جائیں صرف نفل وثواب کی بات ہے اور اس کے لئے حوالہ دیا حدیث نمبر ۵ کا۔ جس کے الفاظ اور ترجمہ انھی کے الفاظ سے ملاحظہ ہو۔

''حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلھما بعد ماتطلع الشمس کہ جس شخص نے فجر کی دو رکعتیں (نماز سے قبل) نہ پڑھی ہوں تو وہ ان کو طلوعِ شمس کے بعد پڑھے۔'' (الرشید: ص ۵)

جب رسول اللہ ﷺ نے طلوعِ شمس کے بعد سنتیں پڑھنے کا حکم فرمایا ہے، حضرت عبداللہ بن عمر طلوعِ شمس کے بعد اور کبھی پہلے بھی یہ سنتیں پڑھتے تھے۔ ظہر کی نماز کے بعد دو سنتیں نبی اکرم ﷺ کی رہ گئیں تو آپ نے عصر کے بعد قضا پڑھیں۔ (بخاری ومسلم) کیا وہ محض ثواب اور نفل کے طور پر پڑھیں تھیں؟ کیا عبداللہ بن عمرؓ نفل سمجھ کر پڑھتے تھے؟ آپ نے جو طلوعِ شمس کے بعد پڑھنے کا حکم دیا؟ کس دلیل کے تحت اسے استحباب پر محمول کیا جائے؟ علامہ ابن عبدالبرؒ، حضرت ابن عمرؓ اور امام قاسمؒ بن محمد بن ابی بکر کے اثر ''کہ وہ طلوعِ شمس کے بعد سنتیں پڑھتے تھے۔'' کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

فذلک دلیل علی أنھما عندھما من مؤکدات السنن.

(الاستذکار: ۳۰۹/۵)

''یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں کے نزدیک دو رکعتیں سنن مؤکدات میں سے ہیں۔''

جن سنتوں کی اتنی تاکید ہے کہ گھوڑے بھی روند ڈالیں تو انھیں نہ چھوڑو اور پہلے نہ پڑھنے کی بنا پر سورج نکلنے کے بعد قضا کا حکم فرمایا، یہ حکم کسی دلیل شرعی کی بنا پر محض استحباب قرار پایا ہے؟

ظہر کی قضا شدہ سنتیں جو آپ ﷺ نے عصر کے بعد پڑھیں، امام طحاویؒ نے ایک روایت (جو دراصل صحیح نہیں ہے) کی بنا پر اسے نبی اکرم ﷺ کے لئے خاص قرار دیا ہے۔

ثانیاً: یہ تخصیص عصر کے بعد جو آپ دو رکعتیں ہمیشہ پڑھتے تھے ان کے بارے میں ہے، جیسا کہ امام بیہقی اور حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے، جس کی تفصیل ''اعلام اہل العصر'' (ص ۲۰۱ تا ۲۱۱) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

چلئے امام طحاویؒ کی بات تسلیم کرتے ہیں کہ عصر کے بعد سنتوں کی ادائیگی آپ کے لئے خاص تھی، مگر کیا ظہر کی پہلی سنتوں کی قضا بھی درست نہیں ہے؟ تو کیا ان کی قضا بھی بطور سنت ہے یا نفل؟ علامہ الحصکفیؒ لکھتے ہیں:

> فإنه إن خاف فوت ركعة يتركها ويقتدي ثم يأتي بها على إنها سنة (الدر المختار ۲/۵۸)
>
> ''ظہر کی سنتیں پڑھنے سے اگر فرض نماز کی رکعت فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو سنتیں چھوڑ دے، امام کی اقتداء کرے، پھر سنتیں پڑھے اس لئے کہ وہ سنت ہیں۔''

علامہ شامیؒ نے اس میں گو فقہائے احناف کا اختلاف نقل کیا ہے کہ فرض کے بعد قضا شدہ سنتیں نفل ہیں یا سنت؟ تاہم ترجیح اسی کو دی ہے کہ یہ سنت ہیں، بلکہ سرے سے اس نقلِ اختلاف کو مصنفین کے تصرفات قرار دیتے ہوئے صاف صاف کہا ہے کہ یہ تو اتفاقی مسئلہ ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

> وهو اتفاق على وقوعها سنة كما حققه في الفتح وتبعه في البحر والنهر وشرح المنية. (ردالمحتار: ۲/۵۸)
>
> ''اس کے سنت ہونے پر اتفاق ہے، جیسا کہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں تحقیق کی ہے اور البحر الرائق، النہر اور شرح المنیہ وغیرہ میں ان کی موافقت ہے۔''

بلکہ ''تصرفاتِ مصنفین'' کی بات بھی حقیقتاً سب سے پہلے علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر (۱/۳۴۰) میں کی ہے۔ علامہ الحلبی نے شرح المنیہ (ص ۳۹۸) میں اور ابن نجیم نے البحر الرائق وغیرہ میں علامہ ابن ہمامؒ کی موافقت کی ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ کا وہم:

البتہ فقہائے احناف میں ائمہ ثلاثہ کے مختلف اقوال کی بنا پر اختلاف ہے کہ قضا شدہ پہلی چار سنتیں فرض نماز کے بعد پڑھے، یا دو سنتیں پڑھنے کے بعد، دوسرے قول کو فتاویٰ العتابی میں ''قول مختار'' اور مبسوط میں ''اصح'' (صحیح ترین) قرار دیا گیا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ دی گئی کہ

لحديث عائشة أنه عليه الصلوة والسلام كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر يصليهن بعد الركعتين.

''سیدہ عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ جب ظہر کی پہلی چار رکعتیں فوت ہو جاتیں تو نبی اکرم ﷺ دو رکعتوں کے بعد چار رکعتیں پڑھتے۔''

علامہ شامیؒ نے یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ یہ ترمذی میں ہے امام ترمذیؒ نے اس کو حسن غریب کہا ہے۔ (ردالمختار: ۵۹/۲)

یہی کچھ علامہ الحلبیؒ نے شرح المنیہ (ص ۳۹۹) میں اور ان سے پہلے علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر (۳۴۰/۱) میں نقل کیا ہے، حالانکہ جامع الترمذی میں یہ روایت ان الفاظ سے قطعاً نہیں، بلکہ اس میں الفاظ یوں ہیں:

كان إذا لم يصل أربعاً قبل الظهر صلاهن بعدها''

(ترمذی مع التحفہ: ۳۲۷/۱)

البتہ ابن ماجہ میں صلاهن بعد الركعتين بعد الظهر کے الفاظ ہیں۔ ان الفاظ کو علامہ ابن ہمامؒ نے اور ان کے بعد دیگر حضرات نے جو ترمذی کی طرف منسوب کیا ہے۔ یہ بہر حال ان کا وہم ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی خطاؤں کو معاف فرمائے۔

بہر حال اس روایت سے معلوم ہوا کہ ظہر سے پہلے کی سنتوں کی قضا ہے اور یہ بطور نفل نہیں، بطور سنت ہے، تو صبح کی دو سنتوں کی قضا نفل کیوں ہے؟ بالخصوص جبکہ وہ بھی نمازِ فجر کے بعد وقت فجر میں ادا کی جائیں؟

ثانیاً: امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک تو ان کی قضا ہی نہیں، اگر کہا جائے کہ ان

کے ہاں یہ اب نفل ہیں اور اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ صبح کے بعد نفل مکروہ ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ کیا طلوعِ شمس کے بعد بھی نفل ممنوع یا مکروہ ہیں کہ انھوں نے فرمایا: و لا بعد ارتفاعها ؟ اس لئے بتلایا جائے کہ طلوعِ شمس کے بعد ''بطور نفل'' پڑھنے کی جو اجازت مفتی صاحب دے رہے ہیں، یہ کس قول کی بنا پر ہے؟ یقیناً فرمایا جائے گا کہ امام محمدؒ کے قول کی بنا پر۔ امام محمدؒ اور شیخینؒ کے قول کے مابین توافق پیدا کرنے کا جو تکلف بعض نے فرمایا: اس سے قطع نظر دیکھئے کہ امام محمدؒ کا موقف تو اس سلسلے میں یہ بتایا گیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ سنت ہیں۔ سنة عنده (ردالمحتار: ۲/۵۷) امام محمدؒ کا قول قضا کے بارے میں لینا، مگر سنت کے بارے میں نہ لینا کس دلیل پر مبنی ہے؟

ثالثاً: حدیث نمبر ۵ جو ترمذی کے حوالے سے حضرت مفتی صاحب نے ذکر کی، امام شافعیؒ، بلکہ ائمہ ثلاثہ، امام ثوریؒ، امام ابن مبارکؒ اور امام اسحاقؒ اسی بنا پر طلوعِ شمس کے بعد سنتوں کی قضا کے قائل ہیں، اور ظاہر ہے کہ اس میں قضا کا جو حکم ہے وہ امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے موقف کے خلاف ہے۔

مولانا غلام رسول سعیدی کا غلط موقف

امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے دفاع میں مولانا غلام رسول سعیدی صاحب (شیخ الحدیث دارالعلوم نعمانیہ) نے کہا ہے کہ ''جامع ترمذی کی یہ حدیث ہی صحیح نہیں، بلکہ یہ منکر اور معلل ہے۔'' (شرح مسلم: ۲/۳۴۸)

یہ محض اس لئے کہ عمرو بن عاصم الکلابی اس میں قتادہ سے روایت کرنے میں منفرد (تنہا) ہے اور وہ متکلم فیہ ہے، امام ترمذی نے اس کے منکر ہونے کا اشارہ کیا ہے، مگر امام بیہقی نے امام ترمذیؒ کی تعلیل کا جواب دیا ہے کہ عمرو بن عاصم ثقہ ہے۔ (السنن الکبریٰ: ۲/۴۸۴) اس لئے اس کا تفرد (اکیلا ہونا) مضر نہیں۔ امام حاکمؒ نے اسے علی شرط الشیخین صحیح کہا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے ان کی موافقت کی ہے۔ امام ابن خزیمہ اور امام ابن حبان نے بھی اپنی ''الصحیح'' میں اسے نقل کیا ہے اور علامہ البانی نے بھی سلسلة الاحادیث الصحیحہ رقم ۲۳۶۱ (ص ۴۷۸ ج ۵) میں اسے ذکر کیا ہے۔

مولانا غلام رسول سعیدی صاحب نے اس حدیث کو ضعیف قرار دے کر امام ابوحنیفہؒ کا دفاع کیا، جبکہ ہمارے مہربان مفتی ابوجندل صاحب اسے تسلیم بھی کرتے ہیں، مگر سنتوں کو سنت پھر بھی نہیں سمجھتے۔

علامہ کشمیریؒ کا موقف

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ نے بھی امام ترمذیؒ کی تردید کی ہے اور اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ حدیث کا مفہوم بیان کرتے ہوئے بالآخر یہ بات کہی ہے:

فیکون مراد الحدیث أن من صلاهما بعد طلوعِ الشمس فکأنما هما في وقته قبل الفریضة (معارف السنن: ۴/۱۰۲)

"حدیث کی مراد اور معنی یہ ہوں گے کہ جس نے سنتیں طلوعِ شمس کے بعد پڑھیں گویا اس نے نمازِ فجر سے پہلے اپنے وقت میں پڑھیں۔"

اب جب دیوبند کے شیخ الحدیث اور خاتمۃ الحفاظ اس حدیث کا یہ مفہوم بیان فرماتے ہیں اور آخر میں خبردار بھی کرتے ہیں: "**فخذہ محررا**" تو اس کے بعد دو سنتوں کی قضاء کو محض استحباب اور ثواب کے درجے میں رکھنا اپنے اندر کونسی معقولیت رکھتا ہے؟

رابعاً: حضرت مفتی صاحب نے اپنے موقف کی تائید میں مزید فرمایا "جیسا کہ عبداللہ بن عمرؓ کے تیسرے عمل سے معلوم ہوا۔" یہ عمل کیا ہے؟ جناب مفتی صاحب کے الفاظ میں پڑھیے۔

"ابومجلز بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابن عمرؓ مسجد تشریف لائے اور امام فجر کی نماز پڑھا رہے تھے تو آپ امام کے ساتھ شامل ہو گئے (ہو سکتا ہے کہ دوسری رکعت بھی یا قعدۂ اخیرہ ملنے کی امید نہ ہو) سلام پھیرنے کے بعد آپ اپنی جگہ بیٹھے رہے، جب سورج اچھی طرح نکل آیا تو آپ کھڑے ہوئے اور دو رکعت پڑھیں۔" (بحوالہ طحاوی و ترمذی) (الرشید: ص ۸)

مفتی صاحب کے الفاظ آپ نے ملاحظہ فرمائے۔ اس میں یہ کہاں ہے کہ انھوں نے طلوعِ شمس کے بعد جو سنتیں پڑھیں، نفل و مستحب سمجھ کر پڑھیں؟ یہ محض مسلکی حمیت میں ان کی ذہنی اختراع ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے عمل کو اس سے کوئی نسبت نہیں۔ اس طرح

قوسین میں ''ہوسکتا ہے۔۔۔الخ'' کا اضافہ بھی ان کے مسلکی تحفظات کا آئینہ دار ہے۔ پہلے با حوالہ گزر چکا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جماعت کے ہوتے ہوئے مسجد میں سنتیں پڑھنے کے قائل ہی نہ تھے۔

مگر مفتی صاحب کے اس اضافے کا تقاضا تو یہ ہے کہ مسجد میں بھی وہ سنتیں پڑھنے کے قائل تھے، لیکن چونکہ قعدۂ اخیرہ ملنے کی امید نہ تھی۔ اسی لئے آپ نے سنتیں ترک کر دیں۔ حضرت ابن عمرؓ کے اس موقف کی ترجمانی ڈیڑھ صدی بعد جناب مفتی صاحب کے حصے میں آئی۔ جس سے ان کی تحقیق انیق کی حیثیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

پانچواں مسئلہ

جناب مفتی صاحب فرماتے ہیں:

> ''اگر نمازِ فجر سے پہلے سنتیں نہ پڑھ سکے تو اب ان کو فرض نماز کے فوراً بعد سورج نکلنے سے پہلے پڑھنا جائز نہیں، جیسا کہ حدیث نمبر ۵، ۶، ۸ اور ۹ سے معلوم ہوا۔'' (الرشید: ص ۹)

اپنے دعویٰ پر دلیل کے اعتبار سے جن چار احادیث کی طرف اشارہ انھوں نے فرمایا: اسی ترتیب سے حقیقت حال ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی حدیث

یہ وہی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے جس کا ذکر ترمذی وغیرہ کے حوالے سے ابھی ہو چکا۔ مگر اس سے نمازِ فجر کے بعد سنتیں پڑھنے کی ممانعت محض ''کشید'' کی گئی ہے حقیقت کا اس سے کوئی تعلق نہیں، چنانچہ علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں:

> والحديث لا يدل صريحاً على أن من تركهما قبل صلوة الصبح لا يفعلهما إلا بعد طلوعِ الشمس، وليس فيها إلا الأمر لمن لم يصلهما مطلقاً أن يصليهما بعد طلوعِ الشمس ولا شك أنهما إذا تركا في وقت الأداء فعلا في وقت القضاء،

وليس في الحديث ما يدل على المنع من فعلهما بعد صلوة الصبح، ويدل على ذلك رواية الدارقطني والحاكم والبيهقي فإنها بلفظ من لم يصل ركعتي الفجر حتى تطلع الشمس فليصلهما . (نیل الاوطار:۳/۲۵)

''حدیث اس بات پر صراحتہً دلالت نہیں کرتی کہ جو نمازِ فجر سے پہلے دو سنتیں نہ پڑھے وہ صرف طلوعِ شمس کے بعد ہی پڑھے۔ اس میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ جس نے سنتیں نہیں پڑھیں وہ طلوعِ شمس کے بعد پڑھے اور کوئی شک نہیں کہ جب یہ وقت ادا میں پڑھنے سے رہ جائیں تو وقت قضا ہی میں پڑھنی چاہییں اس حدیث میں کوئی چیز ایسی نہیں جو نمازِ صبح کے بعد سنتیں پڑھنے سے مانع ہو۔ اس پر دارقطنی (۱/۳۸۳) حاکم (۱/۲۷۴) اور بیہقی (۲/۴۸۴) کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ جس نے سنتیں نہیں پڑھیں یہاں تک کہ سورج طلوع ہو گیا تو اسے چاہیے کہ سنتیں (طلوعِ شمس کے بعد) پڑھے۔''

اس لئے یہ کہنا کہ اس حدیث سے ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ دارقطنی وغیرہ کی حدیث کے الفاظ سے بے خبری یا صرف نظر کا نتیجہ ہے۔

دوسری حدیث

دوسری حدیث حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی ہے جس کے بارے میں پہلے تفصیلاً بحث گزر چکی ہے۔ اس سے بھی صبح کی نماز کے بعد سنتیں پڑھنے کی ممانعت ثابت کرنا نہایت بچگانہ حرکت ہے۔

تیسری حدیث

تیسری حدیث مختلف صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا ''فجر کی نماز کے بعد سورج نکلنے تک کسی طرح کی کوئی نماز نہیں۔'' بلاشبہ یہ حدیث صحیح ہے، مگر اس میں اصلاً عام نفلی نماز پڑھنے کی ممانعت ہے۔ نمازِ فجر کے بعد سببی یا قضا نماز کی ممانعت اس سے ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں، اس حدیث کے راوی حضرت عبداللہؓ بن

عمر بھی ہیں، جو صبح کی نماز کے بعد بھی سنتیں پڑھنے کے قائل ہیں، جیسا کہ ابن ابی شیبہ اور شرح السنہ کے حوالے سے پہلے گزر چکا ہے۔ اس لئے اس عام حکم سے دیگر دلائل کی بنا پر سببی یا قضا نماز مستثنیٰ ہے۔ جیسے طواف بیت اللہ کے بعد دو رکعتوں کا پڑھنا صبح اور عصر کے بعد بھی جائز ہے، جیسا کہ حضرت جبیرؓ بن مطعم کی حدیث سے اس کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، ابن الزبیر اور جمہور اسی کے قائل ہیں۔ اس لئے اس عام حکم سے حدیث ہی کی بنا پر بعض جزئیات مستثنیٰ ہیں، لہٰذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔

چوتھی حدیث

چوتھی حدیث حضرت علیؓ سے بحوالہ ابوداود یہ ذکر کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر فرض نماز کے بعد دو رکعت پڑھا کرتے تھے، لیکن فجر و عصر کے بعد کچھ نہیں پڑھتے تھے، حالانکہ

اولاً: ابوداود کی یہ روایت اسناداً صحیح نہیں، اس کے راوی ابواسحاق مدلس ہیں اور وہ عاصم بن ضمرۃ سے معنعن روایت کرتے ہیں۔

ثانیاً: حضرت علیؓ اس میں اپنا مشاہدہ بیان فرما رہے ہیں جبکہ پہلے گزر چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ عصر کے بعد حجرۂ مبارک میں دو رکعت پڑھتے تھے۔

ثالثاً: ابوداود میں اسی روایت سے پہلے حضرت علیؓ سے یہ روایت بھی مروی ہے، کہ

ان النبیﷺ نھی عن الصلوۃ بعد العصر إلاّ والشمس مرتفعة.

(ابوداود مع العون: ۱/۴۹۲)

''نبی اکرم ﷺ نے عصر کے بعد نماز سے منع فرمایا، الّا یہ کہ سورج بلند ہو۔''

یہ روایت ابوداود کے علاوہ نسائی (۱/۶۷) مسند احمد (۱/۸۱، ۱۲۹، ۱۳۱) ابن ابی شیبہ (۲/۳۴۹) اور بیہقی (۲/۴۵۵) وغیرہ میں بھی موجود ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (۱/۳۲۶) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ حضرت علیؓ کی اس روایت سے عصر کے بعد نماز پڑھنے کا جواز ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ سورج اونچا ہو، غروب آفتاب کے قریب نہ ہو۔ اس سے دونوں روایتوں کے مابین تطبیق بھی ہو جاتی ہے اور کوئی استحالہ لازم نہیں آتا،

لہٰذا ان روایات سے بھی مفتی صاحب کا مدعا قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔

چھٹا مسئلہ

حضرت مفتی صاحب لکھتے ہیں:

''اگر فجر کی نماز اور سنتیں دونوں چھوٹ جائیں تو چاہے سورج نکلنے سے پہلے پڑھے یا بعد میں زوال سے پہلے تک۔ ہر حال میں فرض نماز اور سنت دونوں پڑھی جائیں گی، پہلے سنت پھر فرض، جیسا کہ حدیث نمبر ے میں بیان کردہ لیلۃ التعریس کے واقعہ سے یہی ثابت ہوتا ہے۔''

لیکن اس سے یہ تو قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ زوال کے بعد قضا فرض کے ساتھ سنتیں نہ پڑھی جائیں۔ اس تفریق کی کوئی دلیل مفتی صاحب نے ذکر نہیں کی۔ بلکہ خود بعض علمائے احناف نے بھی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے زوال کے بعد بھی اس کی اجازت دی ہے۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

وقيل يقضيها بعد الزوال تبعاً كقبله. (فتح القدیر: ۱/۳۴۲)

''یہ کہا گیا ہے کہ زوال سے پہلے کی طرح زوال کے بعد بھی تبعاً سنتیں پڑھی جائیں۔''

ساتواں مسئلہ

آخری مسئلہ مفتی صاحب نے یہ ذکر کیا ہے:

''اگر کوئی مسجد میں ایسے وقت آیا، یا نیند سے ایسے وقت بیدار ہوا کہ اس کو اس بات کا خطرہ ہے کہ اگر فرض اور سنت دونوں پڑھی جائیں گی تو سورج نکل آئے گا تو ایسی صورت میں صرف دو فرض پڑھ لے اور سورج نکلنے کے بعد بطور نفل ان سنتوں کو پڑھ لے۔'' (الرشید: ص ۹)

مفتی صاحب یہاں دوسری امکانی صورت کے بارے میں بھی فتویٰ صادر فرماتے تو بات مکمل ہوتی۔ انھوں نے مصلحۃً اس سے خاموشی اختیار کی ہے تو ہم بھی اس پر بحث سے

گریز کرتے ہیں، البتہ انھوں نے جو یہ فرمایا کہ ''سورج نکلنے کے بعد بطور نفل ان سنتوں کو پڑھ لے'' درست نہیں جس کی وضاحت ہم پہلے کر چکے تھے۔

خلاصۂ کلام

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس مسئلے میں حنفیہ کا موقف کسی بھی مضبوط دلیل پر مبنی نہیں، بلکہ جماعت ہوتے ہوئے مسجد میں سنتیں پڑھنے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ حدیث میں صراحتہً اس کی ممانعت ہے اور جمہور، بلکہ ظاہر الروایہ میں حنفیہ کا بھی یہی موقف ہے۔ اسی طرح صبح کی نماز کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے بھی سنتیں پڑھنا جائز ہے۔ اور حنفیہ نے جو اس کی کراہت کا فتویٰ دیا ہے وہ صحیح نہیں، جیسا کہ مولانا عبدالحیؒ کے حوالے سے بھی اس کی تفصیل گزر چکی ہے، نیز امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ جو سنتوں کی قضا کے قائل ہی نہیں، یہ بھی جامع ترمذی، مستدرک حاکم وغیرہ کی صریح حدیث کے خلاف ہے۔ اور عموماً حنفیہ نے جو یہ کہا ہے کہ سورج نکلنے کے بعد سنتوں کی قضا محض مستحب اور باعثِ ثواب ہے، یہ بھی کسی دلیل پر مبنی نہیں۔ جب آنحضرت ﷺ نے قضا شدہ سنتیں پڑھنے کا حکم دیا، خود آپ نے بھی قضا شدہ سنتیں پڑھی ہیں، تو بلا دلیل انھیں نفل اور مستحب قرار دینا بلا جواز ہے۔

اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه. (آمین)

الاعتصام

12 جنوری 2001ء

علامہ محمد ناصر الدین البانیؒ

اور

ضعیف احادیث

۱۹۹۹ء کا سال عالم اسلام بالعموم اور سلفی حضرات کے لئے بالخصوص ''عام الحزن'' ہے۔جس میں یکے بعد دیگرے نامور اسلامی شخصیات اس جہانِ فانی سے رخصت ہو کر اپنے خالق حقیقی کے پاس پہنچ گئیں اور عالم اسلام ان کے علم و فضل سے محروم ہو گیا۔ انا لله وانـا الیـه راجعون !...... اسی سال داغ مفارقت دینے والے حضرات میں حضرت شیخ مصطفی زرقا، شیخ مناع قطان، شیخ عطیہ سالم، شیخ علی طنطاوی، مولانا محمد عبدہ الفلاح، شیخ محمد عمر فلاتہ، شیخ عبدالقادر حبیب اللہ سندھی، شیخ علامہ عبدالعزیز بن باز اور آخر میں محدث العصر حضرت علامہ شیخ البانی رحمھم اللہ سرِ فہرست ہیں۔ان حضرات نے دین حنیف کی جس قدر خدمات انجام دیں، کتاب وسنت کی تعلیمات کو پھیلانے اور مردہ دلوں کو نورِ ایمان سے منور کرنے میں جو سعیِ بلیغ کی، اس کی داستان نہایت طویل ہے۔ان میں بالخصوص شیخ ابن بازؒ اور شیخ البانیؒ کی خدمات کا دائرہ تو اتنا وسیع ہے کہ ع

سفینہ چاہئے اس بحرِ بے کراں کے لئے

زیرِ نظر تحریر میں ہم مؤخر الذکر حضرت شیخ البانیؒ کے منہج اور حدیث نبوی کے حوالے سے ان کے ایک موقف کی وضاحت کریں گے۔انھوں نے گو ایک سو سے زائد کتابیں تصنیف کی ہیں اور ہر کتاب اپنے موضوع کے اعتبار سے نادر تحقیقات پر مشتمل ہے، مگر ان میں زیادہ مشہور کتب سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ، سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ، ارواء الغلیل، صفۃ صلوۃ النبی ﷺ، صحیح الجامع الصغیر، ضعیف الجامع الصغیر، تمام المنۃ، غایۃ المرام، احکام الجنائز، تحذیر الساجد، صحیح ابوداود اور ضعیف ابوداود وغیرہ ہیں۔

حدیث وسنت کے باب میں ان کی سب سے بڑی کاوش یہ ہے کہ انھوں نے اس رجحان کی آبیاری کی کہ احکام ومسائل میں صحیح اور حسن حدیث کا ہی اہتمام کیا جائے۔ اسی طرح فضائل ومستحبات میں بھی ضعیف پر اعتماد نہ کیا جائے۔ اسی بنا پر انھوں نے ذخیرۂ احادیث میں سے صحیح اور ضعیف روایات کو چھانٹ کر رکھ دیا۔ سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ، سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ، صحیح الجامع الصغیر، ضعیف الجامع الصغیر کے علاوہ صحیح ابو داود، ضعیف ابو داود، صحیح الترمذی، ضعیف الترمذی، صحیح النسائی، ضعیف النسائی، صحیح ابن ماجہ، ضعیف ابن ماجہ، صحیح الترغیب والترہیب، ضعیف الترغیب والترہیب، صحیح الادب المفرد، ضعیف الادب المفرد اور صحیح الکلم الطیب وغیرہ اسی سلسلۃ الذہب کی کڑیاں ہیں۔ ان کے صحت وضعف کے حکم پر نقد وتبصرہ اہل علم کا حق ہے، کیوں کہ شیخ البانی رحمہ اللہ بھی انسان ہیں اور سہو وخطا سے کون انسان ہے جو محفوظ رہا ہو۔ خود راقم الحروف ناچیز بھی کئی مقامات پر شیخ مرحوم سے متفق نہیں، لیکن اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں کہ ان کی چند ایسی خطاؤں کی بنا پر ان کی خدماتِ جلیلہ کو ہدفِ تنقید بنا لیا جائے اور محض معاصرانہ چشمک میں بات کا بتنگڑ بنا دیا جائے۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ شیخ ابو غدہ، شیخ ابو عوامۃ وغیرہ کو الصحیحۃ اور الضعیفۃ کی تقسیم وتفریق ہی نہیں بھائی۔ جس کی تفصیل اثر الحدیث الشریف في اختلاف الائمۃ الفقھاء لأبي عوامۃ اور حواشي ظفر الأماني لأبي غدہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

ہم یہاں اس مسئلے میں شیخ البانی رحمہ اللہ کے موقف کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔ اور بتانا چاہتے ہیں کہ ان کا یہ موقف نیا نہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ، امام مسلم رحمہ اللہ وغیرہ کا بھی یہی موقف تھا، چنانچہ موصوف فرماتے ہیں:

> ''ضعیف حدیث پر مطلقاً عمل نہ کیا جائے نہ فضائل ومستحبات میں اور نہ ان کے علاوہ کسی اور موقع پر، کیونکہ ضعیف حدیث کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ ظنِ مرجوح کا فائدہ دیتی ہے، لہٰذا جب اس کی یہ پوزیشن ہے تو اس پر عمل کیوں کر جائز قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کی بہت سی آیات میں ظن کی مذمت بیان کی، چنانچہ فرمایا ہے: ''بے شک جہاں

یقین چاہیے وہاں ظن کوئی کام نہیں آتا۔'' نیز فرمایا: ''وہ تو محض ظن کی پیروی کرتے ہیں۔'' اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''ظن سے بچو، کیونکہ ظن بہت جھوٹی بات ہے۔'' (بخاری و مسلم، مقدمہ ضعیف الجامع: ۴۵)

ضعیف حدیث پر عمل نہ کرنے کی جو دلیل اصولی طور پر علامہ البانیؒ نے پیش کی ہے۔ صحیح خبر واحد کو ظنی کہہ کر درخورِ اعتنا نہ سمجھنے والوں کے لئے باعثِ تأمل ہے۔ ضعیف کی حیثیت تو ''ظن مرجوح'' کی ہے اور اس پر عمل بھی بقول حافظ ابن حجرؒ اس شرط پر ممکن ہے کہ اس کے ثبوت کا اعتقاد نہ ہو تاکہ نبی کریم ﷺ کی طرف ایسی چیز منسوب نہ ہو جائے جو آپ نے نہیں کی، چنانچہ ضعیف حدیث پر عمل کے لئے شروط ثلاثہ کا ذکر کرتے ہوئے آپ تیسری شرط یہی بیان کرتے ہیں:

ان لا یعتقد عند العمل به ثبوته لئلا ینسب إلى النبی صلی الله علیه وسلم مالم یقله.

''اس پر عمل کے وقت اس کے ثابت ہونے کا یقین نہ رکھا جائے، تاکہ نبی اکرم ﷺ کی طرف کوئی ایسی بات منسوب نہ ہو جائے جو آپ نے نہیں فرمائی۔'' (القول البدیع ۲۵۸)

بلکہ خود حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ اس بارے میں انتہائی غور طلب ہیں، لکھتے ہیں۔

''یعنی شہر رجب کے بارے میں اس کے کسی مخصوص دن روزہ رکھنے یا کسی رات قیام کی فضیلت میں کوئی قابلِ استدلال روایت ثابت نہیں، لیکن مشہور ہے کہ اہل علم احادیثِ فضائل میں تساہل سے کام لیتے ہیں، اگرچہ وہ ضعیف ہی کیوں نہ ہوں۔ الا یہ کہ وہ موضوع ہو، لیکن اس کے ساتھ یہ شرط بھی ضروری ہے کہ اس پر عمل کرنے والا اسے ضعیف سمجھے اور اسے شہرت نہ دے۔ تاکہ کوئی شخص ضعیف پر عمل نہ کرے اور ایسے عمل کو مشروع نہ بنا لے جو شریعت نہیں ہے یا بعض بے خبر لوگ اسے سنت صحیحہ نہ سمجھنے لگیں۔ اسی قسم کی تصریح استاد ابو محمد ابن عبد السلام وغیرہ نے بھی کی ہے اور انسان کو آنحضرت ﷺ کے اس فرمان

کے تحت آجانے سے بچنا چاہئے کہ ''جو میری طرف سے حدیث بیان کرتا ہے جسے وہ جھوٹی سمجھتا ہے تو وہ دو میں سے ایک جھوٹا ہے۔'' جب جھوٹی روایت بیان کرنے پر ایسی وعید ہے تو جو اس پر عمل کرے اس کا کیا حال ہوگا؟ اور احکام یا فضائل میں حدیث پر عمل میں کوئی فرق نہیں جب کہ ان سب کا تعلق شریعت سے ہے۔'' (تبیین العجب: ۸۔۹)

حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ سے دو باتیں نکھر کر سامنے آتی ہیں:

۱۔ دینی مسائل کا تعلق احکام سے ہو یا فضائل سے وہ بہر نوع دین ہیں۔

۲۔ ضعیف روایت پر عمل کو شہرت نہ دی جائے، تا کہ دین سے بے خبر لوگ اس پر عمل کو سنت نہ سمجھنے لگیں یا اس پر عمل کو شریعت نہ بنالیں۔

سوال یہ ہے کہ ضعیف حدیث پر فضائل میں عمل کر لینے کے موقف کو اپنانے کے بعد علمائے امت نے ان شرائط کو ملحوظ رکھا؟ قطعاً نہیں، بلکہ اس دائرے کو اس قدر وسیع کر دیا کہ فضائلِ اعمال میں موضوع (بناوٹی) احادیث تک کو قبول کر لیا گیا، چنانچہ ایک حدیث یوم عرفہ کی فضیلت میں ان الفاظ سے مروی ہے:

افضل الأيام يوم عرفة إذا وافق يوم الجمعة فهو أفضل من سبعين حجة.

''یوم عرفہ جمعہ کے روز ہو تو وہ سب دنوں سے افضل دن ہے اور اس دن حج کرنا ستر حجوں سے افضل ہے۔'' (اسے رزین نے روایت کیا ہے)

اسی روایت کے بارے میں علامہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

''اور یہ جو بعض محدثین نے اس کی سند کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ وہ ضعیف ہے تو اسے صحیح تسلیم کر لینے سے بھی مقصود پر کوئی حرف نہیں آتا، کیونکہ ضعیف حدیث فضائل اعمال میں معتبر ہے۔'' (الاجوبۃ الفاضلۃ: ۳۷)

باعث تعجب ہے کہ علامہ لکھنویؒ نے بھی علامہ ملا علی قاریؒ کی خاموش تائید ہی کی ہے، حالانکہ امر واقع یہ ہے کہ یہ روایت صرف ضعیف نہیں، بلکہ باطل محض ہے۔

علامہ ابن قیمؒ رقمطراز ہیں:

وأما ما استفاض علی السنة العوام بأنها تعدل ثنتین وسبعین حجة فباطل، لا أصل له عن رسول اللهﷺ ولا عن أحد من الصحابة و التابعین.

''لوگوں کی زبان پر جو یہ مشہور ہے کہ جمعہ کے روز کا حج بہتر (۷۲) حج کرنے کے برابر ہے تو یہ باطل ہے، اس کی کوئی سند رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں بلکہ کسی صحابی سے، نہ ہی کسی تابعی سے اس کی کوئی بنیاد ثابت ہے۔''

(زاد المعاد: ۱/۶۵ مطبوعہ مؤسسۃ الرسالۃ)

ملاحظہ فرمایا آپ نے، کہ اس بے اصل روایت کو بھی فضائلِ اعمال کے معروف اصول کی بنا پر قبول کرلیا گیا۔ اس نوعیت کی روایات کو یہاں جمع کیا جائے تو یہ مختصر مضمون طویل ہو جائے گا۔ بلاشبہ علامہ ابن ہمامؒ اور انھی کی پیروی میں بہت سے علماء نے کہا ہے کہ ضعیف حدیث سے استحباب ثابت ہوتا ہے، مگر قابلِ غور بات یہ ہے کہ کیا استحباب احکام شرعیہ میں سے ہے یا نہیں؟ ''علمِ اصولِ فقہ میں احکامِ خمسہ یوں ہیں: فرض، مستحب، جائز، مکروہ اور حرام''...... مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے علامہ ابن ہمامؒ کی رائے کے ساتھ ساتھ محقق جلال الدین الدوانی سے اس کے برعکس یہ بھی نقل کیا ہے:

اتفقوا علی أن الحدیث الضعیف لا یثبت به الاحکام الخمسة الشرعیة. (الاجوبۃ الفاضلۃ: ۵۶)

''سب کا اتفاق ہے کہ ضعیف حدیث سے شریعت کے احکام خمسہ ثابت نہیں ہوتے۔''

اور انھی احکام خمسہ میں ایک مستحب بھی ہے، لہٰذا جب استحباب کا درجہ بھی شریعت کے احکام میں شامل ہے تو کیا اس کو ضعیف حدیث سے ثابت کرلینا ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللّٰهُ﴾ ''وہ تمہارے لئے ایسی چیزیں شریعت بنا دیتا ہے جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی۔'' کے زمرے میں نہیں آتا؟...... اسی کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے

فیشرع مالیس بشرع کے الفاظ سے اشارہ کیا ہے۔ضعیف حدیث پر عمل تو محض ظنِ مرجوح پر مبنی ہے۔ظنِ غالب یا ظنِ صحیح اس کی بنیاد نہیں۔ایسی صورت میں جب کہ کسی چیز کے ثبوت میں اشتباہ ہو تو فقہائے کرام احتیاطاً عدم ثبوت کو ترجیح دیتے ہیں۔سنت اور بدعت میں اشتباہ ہو تو وہاں بھی اس عمل کو چھوڑ دینا راجح قرار دیتے ہیں۔اسی طرح جہاں ظنِ مرجوح اور شریعت کی تشریح کا پہلو ہو تو احتیاط کا تقاضا ہے کہ اسے چھوڑ دیا جائے۔ بالخصوص جب کہ اس اصول کی آڑ میں بہت سی بے اصل روایات کو بھی قابل اعتنا سمجھا گیا ہو۔اور بہت سی بدعات کو اس سے سہارا دیا گیا ہو۔شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ اسی مسئلے کی وضاحت کرتے ہوتے لکھتے ہیں:

''یہ جائز نہیں کہ شریعت میں ضعیف احادیث پر اعتماد کیا جائے جو نہ صحیح ہیں اور نہ ہی حسن ہیں۔لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ جب کسی حدیث کا جھوٹا ہونا ثابت نہ ہو اور اس کا صحیح ہونا بھی معلوم نہ ہو تو فضائل اعمال میں اسے بیان کرنا جائز ہے۔یہ اس لئے کہ جب دلیل شرعی سے کسی عمل کا مشروع ہونا ثابت ہو اور اس کی فضیلت میں ایسی حدیث ہو جو جھوٹی نہ ہو تو اس کا حق ہونا جائز ہے اور یہ تو کسی امام نے نہیں کہا کہ ضعیف حدیث سے کسی چیز کو واجب اور مستحب قرار دیا جا سکتا ہے جس نے بھی یہ کہا ہے اس نے اجماع کی مخالفت کی ہے۔'' (القاعدۃ الجلیلۃ: ۸۴)

شیخ الاسلامؒ نے ایک دوسرے مقام پر بڑی تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کی ہے جو ان کے مجموع فتاوی کی (جلد ۱۸ ص ۶۵، ۶۸) پر دیکھی جا سکتی ہے،جس میں انھوں نے فرمایا ہے کہ ''استحباب'' حکمِ شرعی ہے جو دلیلِ شرعی سے ہی ثابت ہو سکتا ہے اور جو بغیر دلیلِ شرعی کے خبر دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو فلاں عمل محبوب ہے تو وہ دین میں ایسا طریقہ مشروع قرار دیتا ہے جس کی اجازت اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے نہیں دی۔

شیخ البانیؒ نے مقدمہ صحیح الترغیب والترہیب (ص ۲۸۔۳۱) میں شیخ الاسلام کی یہ مکمل عبارت نقل کی ہے اور اس کے بعد علامہ ابو اسحٰق شاطبیؒ کی معروف کتاب ''الاعتصام''

(ج ا ص ۲۴۹) سے اس کی مزید تائید تفصیلاً نقل کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہی ہے کہ بدعات کے رسیا، ضعیف اور واہی احادیث سے اپنی بدعات کو اسی اصول سے سہارا دیتے ہیں کہ ''فضائل اعمال میں ضعیف احادیث قابلِ قبول ہیں''، نیز ضعیف حدیث سے استحباب ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ استحباب احکام شرعیہ خمسہ میں سے ایک حکم ہے اور وہ صحیح حدیث سے ہی ثابت ہوتے ہیں ضعیف سے نہیں۔

شریعت میں کوئی حکم ثابت ہو تو اس کی فضیلت میں ترغیب و ترہیب کے طور پر ضعیف روایت میں تساہل قابلِ برداشت ہے۔ یوں نہیں کہ شرعی حکم کی بنیاد ہی ترغیب و ترہیب پر رکھی جائے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور علامہ شاطبیؒ کے علاوہ امام یحییٰ بن معینؒ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، علامہ ابن العربیؒ، علامہ ابن حزمؒ کا بھی یہی موقف ہے، جیسا کہ علامہ جمال الدین قاسمیؒ نے قواعد التحدیث (ص ۹۴) میں نقل کیا ہے اور یہی موقف علامہ البانیؒ کا ہے۔ الباعث الحثیث (ص ۱۰۱) کے حواشی میں علامہ احمد شاکر نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے، علامہ البانیؒ نے اسی سلسلے میں امام ابن حبانؒ کا کلام ان کی ''کتاب المجروحین'' کے مقدمے سے ''تمام المنة'' (ص ۳۳، ۳۴) میں اور امام مسلمؒ کا کلام مقدمہ صحیح الترغیب والترہیب (ص ۲۶) میں درج کیا ہے۔ امام ابو شامہؒ تو یہاں تک لکھتے ہیں:

> ''اب کسی مسلمان عالم کے لئے درست نہیں کہ صحیح کے علاوہ ضعیف اور ناقابلِ اعتبار روایت ذکر کرے تاکہ کہیں وہ دونوں جہان میں اس رسوائی اور بدبختی کا مصداق نہ ہو جائے جو سید الثقلین ﷺ نے بیان فرمائی ہے کہ ''جس نے بھی میری طرف سے ایسی حدیث بیان کی جسے وہ جھوٹی خیال کرتا ہے تو وہ دو میں سے ایک جھوٹا ہے۔'' (الباعث علی انکار البدع والحوادث: ۲۳۷)

مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے الاجوبة الفاضلة اور ظفر الامانی میں اس موضوع پر تفصیلاً بحث کی ہے۔ اور محقق جلال الدین الدوانی کا کلام ان کے رسالہ ''انموذج العلوم'' سے نقل کیا ہے جس سے ضعیف حدیث سے استحباب کے ثبوت کی حیثیت واضح ہو

جاتی ہے۔ جس میں خلاصہ کلام کے طور پر آخر میں لکھتے ہیں:

فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث الضعيف بل أوقع الحديث الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم عن قواعد الشرع انتهى. (الاجوبۃ: ۵۹، ظفر الامانی: ص۱۹۳)

''ضعیف حدیث سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، البتہ ضعیف حدیث نے استحباب کا شبہ پیدا کیا ہے، لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس پر عمل کیا جائے، کیونکہ احتیاطاً استحباب پر عمل شریعت کے قواعد میں معلوم ومعروف ہے۔''

گویا ضعیف حدیث سے استحباب کا محض شبہ ہوتا ہے اور احتیاطاً اس پر عمل کو اختیار کیا گیا ہے، مگر اس شبہ کا ازالہ علامہ البانیؒ کے کلام میں پہلے گزر چکا کہ ضعیف حدیث پر عمل ظنِ مرجوح کی بنیاد پر ہے۔ جس کی پیروی کا ہمیں اللہ تبارک وتعالیٰ نے حکم ہی نہیں دیا اور یہاں شبہ استحباب پر احتیاطاً عمل کی بجائے دوسرا پہلو بھی برابر کا ہے کہ فی الحقیقت یہ فضیلت نہ ہو تو ایسی صورت میں یہ اپنی طرف سے ایک عمل شریعت بنا دینے کے مترادف ہے۔ ان دونوں صورتوں میں احتیاط تو ترک میں ہے نہ کہ اس پر عمل کرنے میں جیسا کہ اس کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔

سخت حیرت کی بات ہے کہ یہ اصول بنانے والوں نے تو اس سلسلے میں ایک روایت ہی بنا ڈالی، چنانچہ علامہ ابن حجر ہیتمیؒ اس دعویٰ ''کہ فضائل میں ضعیف حدیث پر عمل بالاتفاق جائز ہے۔'' کے بعد فرماتے ہیں کہ ایک ضعیف حدیث میں ہے:

من بلغه عني ثواب عمل فعمله حصل له أجر وان لم أكن قلته أو كما قال (الاجوبۃ: ص۴۲)

''جسے میری طرف سے کسی عمل پر ثواب ہونے کا علم ہو، پھر وہ اس پر عمل کرے، اسے اس عمل کا اجر وثواب ملے گا، اگرچہ میں نے وہ بات نہ کہی ہو۔''

لیجئے اس موقف پر بلکہ کہئے کہ فضیلتِ عمل میں ضعیف حدیث پر عمل کے لئے

ضعیف حدیث بھی موجود ہے، لہٰذا اب اس کا انکار کیسے؟...... حالانکہ ان الفاظ کے ساتھ ذخیرۂ احادیث میں کوئی حدیث منقول نہیں حتیٰ کہ کتب ضعفا و موضوعات میں بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کے حاشیے میں شیخ ابو غدہؒ نے وضاحت کر دی ہے، مگر دیکھا آپ نے اسے ضعیف کہہ کر فضائلِ اعمال میں اسے بھی قبول کر لیا گیا اور بہت سی بدعات اور مخصوص نمازیں اس قسم کی ضعیف احادیث سے ہی رائج ہیں اور رائج رہی ہیں، جیسا کہ علامہ شاطبیؒ وغیرہ نے کہا ہے بلاشبہ اکثر اہل علم کی رائے یہی ہے، مگر جس احتیاط کی بنیاد پر استحباباً عمل جائز قرار دیا گیا اس میں احتیاط کا تقاضا تو اس پر عمل نہ کرنے کا ہے۔ عمل کرنے کا نہیں۔ اسی بنا پر علامہ البانیؒ نے اس موقف کو اختیار کیا اور الصحیحة اور الضعیفة کی بنیاد پر احادیث کی حیثیت بیان کرنے اور اس کی صحت وضعف کو واضح کرنے میں عمرِ عزیز صرف کر دی۔ اللہ تعالیٰ ان کی کوشش کو قبول فرمائے اور جویندگانِ راہِ حق کے لئے مشعل راہ بنائے۔

خود ان کا اپنا بیان ہے:

> إننا ننصح إخواننا المسلمين في مشارق الارض ومغاربها أن يدعوا العمل بالاحاديث الضعيفة مطلقاً وأن يوجهوا همتهم إلى العمل بما ثبت منها عن النبي صلى الله عليه وسلم ففيها ما يغني عن الضعيفة. الخ (ضعیف الجامع: ص ۵۱ ج ۱)
>
> یعنی ''ہم مشرق ومغرب میں بسنے والے اپنے مسلمان بھائیوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ مطلقاً ضعیف احادیث پر عمل کرنا چھوڑ دیں اور اپنی ہمت ان احادیث پر عمل کرنے کے لئے مرتکز رکھیں جو نبی کریم ﷺ سے ثابت ہیں وہ صحیح احادیث ہمیں ضعیف احادیث سے بے نیاز کر دیتی ہیں۔''

اسی جذبہ صادقہ نے امام بخاریؒ کو الجامع الصحیح لکھنے پر مجبور کیا۔ بعض دیگر محدثین نے بھی ان کی پیروی کی اور انھی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے علامہ محمد ناصر الدین البانیؒ نے الصحیحة اور الضعیفة کو الگ الگ جمع کرنے کی کوشش کی۔ الصحیحة میں صحیح، صحیح لغیرہ اور حسن، حسن لغیرہ کا اور الضعیفة میں ضعیف،

ضعیف جدا ،شاذ منکر ، باطل، موضوع، لا اصل له، لا یصح، لا اصل له مرفوعاً وغیرہ کا درجہ ومرتبہ بادلیل بیان کیا۔ان کی اس تحقیق سے اختلاف ممکن ہے،لیکن ان کی اس صائب فکر اور قابل قدر کوشش کو تنقیص کی نظر سے دیکھنا کوئی خدمت اور مستحسن رویہ نہیں۔ بدعت کے اس دور میں سلامتی کی وہی راہ ہے جو علامہ البانیؒ اور ان کے پیشرو حضرات نے اختیار کی ہے۔سنت کی پیروی، بدعت میں اجتہاد سے بہرنوع بہتر ہے۔اللہ تعالیٰ ہمیں صحیح احادیث پر عمل کرنے کی توفیق بخشے اور بدعات وخرافات سے محفوظ رکھے۔آمین۔

الاعتصام

18 فروری 2000ء

سورۃ الحج میں دوسرا سجدہ

جناب حضرت مولانا ارشاد الحق اثری صاحب!

السلام علیکم! قرآن مجید کے بالعموم اور سورۃ الحج کے بالخصوص سجدوں کی تعداد کے متعلق ''خیر المدارس'' ملتان کا فتویٰ ارسال ہے۔

جناب مفتی عبدالرشید حنیف صاحب (جھنگ) نے آپ سے رابطہ کرنے کا کہا ہے، آپ قرآن وحدیث کی روشنی میں اصل حقیقت سے آگاہ فرمائیں۔ شکریہ۔ اصل سوال اور فتویٰ پیش خدمت ہے۔

سوال: جناب مفتی عبدالستار صاحب خیر المدارس ملتان

السلام علیکم! أما بعد، دعائے خیریت کے بعد عرض یہ ہے کہ علمائے حق، یعنی علمائے حنفیہ کیا فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں کل کتنے سجدے ہیں؟ اور سورۃ حج میں کتنے سجدے ہیں؟ کیا سورۃ حج میں دو سجدے حدیث مبارک سے ثابت ہیں یا کہ نہ؟ دوسرے سجدے پر لکھا ہوتا ہے کہ (السجدۃ عند الشافعیؒ) ہمارے نزدیک چاروں امام برحق ہیں۔ اب کیا یہ سجدہ قرآن وحدیث کے مطابق تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟ قرآن وحدیث کی روشنی میں جواب دیں۔ آپ کی عین نوازش ہوگی۔

(محمد آصف شہزاد۔ شورکوٹ)

جواب: از جامعہ خیر المدارس، ملتان

سورۂ حج کا دوسرا سجدہ کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں۔ اس سلسلہ میں دو حدیثیں مروی ہیں:

۱۔ حدیث حضرت عقبہ بن عامرؓ۔ اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: اسنادہ لیس بالقوی (فتح القدیر: ص ۴۶۴ ج ۱)

۲۔ حدیث عمرو بن العاصؓ۔ یہ بھی ضعیف ہے، نیز اس کی سند میں ابن منین ایسے راوی ہیں ان کے بارے میں امام عبدالحق فرماتے ہیں:

ابن منین لا یحتج به قال ابن القطان و ذلک لجھالته فانه لا یعرف له حال (فتح القدیر: ص ۴۶۵ ج ۱)

امام شافعیؒ امام برحق ہیں، لیکن ان کے مذہب کا یہ مسئلہ مرجوح ہے۔ اور امام اعظمؒ کا قول راجح ہے۔ عمل قول راجح پر ہوتا ہے۔............ فقط واللہ اعلم۔ بندہ محمد عبداللہ

الحمد لله والصلاة والسلام علی رسول الله .أما بعد:

قرآن مجید میں کل کتنے سجدے ہیں؟ اس کے متعلق فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ قرآن پاک میں پندرہ سجدے ہیں۔ امام احمد، اسحاق، لیث وغیرہ رحمہم اللہ کا یہی موقف ہے۔ سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں۔ دوسرا سجدہ بھی حدیث سے ثابت ہے۔ یہ صرف امام شافعیؒ کا مسلک ہی نہیں، بلکہ امام احمدؒ، اسحاقؒ، ابوثورؒ، ابن المنذرؒ کا بھی یہی قول ہے اور حضرت عمر فاروقؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ، ابوالدرداءؓ، عمارؓ وغیرہ کا بھی یہی موقف ہے۔ جس کی ضروری تفصیل حسب ذیل ہے۔

پہلی حدیث:

حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا:

فضلت سورة الحج بأن فيها سجدتين ؟قال : نعم، ومن لم يسجدهما فلا يقرأهما.

''کیا سورۃ الحج کو اس لحاظ سے فضیلت دی گئی ہے کہ اس میں دو سجدے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا: ہاں، جو شخص یہ دونوں سجدے نہ کرے وہ ان دونوں کو مت پڑھے۔''

یہ روایت جامع الترمذی مع التحفہ (ص ۴۰۲ ج ۱) سنن ابی داود مع العون (ص ۵۳۰ ج ۱) حاکم (ص ۲۲۱ ج ۱ ص ۳۹۰ ج ۲) سنن بیہقی (ص ۳۱۷ ج ۲) المعرفۃ (ص ۱۵۳ ج ۲) دارقطنی (ص ۴۰۸ ج ۱) مسند امام احمد (ص ۱۵۱، ۱۵۵ ج ۴) طبرانی کبیر (ص ۳۰۷ ج ۱۷) میں موجود ہے۔ اور اس کی سند حسن ہے، ضعیف نہیں۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

خیر المدارس کے مفتی صاحب نے فتح القدیر کے حوالے سے امام ترمذیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ اسناده ليس بالقوی یعنی اس کی سند قوی نہیں۔ امام ترمذیؒ کے علاوہ بھی بعض حضرات نے اسے کمزور قرار دیا ہے، مگر یہ صحیح نہیں، علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر (ص ۳۸۱

ج ۱) ہی میں امام ترمذیؒ کے اس کلام کے بارے میں فرمایا ہے۔ کـانـه لأجل ابن لهيعة کہ امام ترمذی نے جو یہ کہا ہے کہ اس کی سند قوی نہیں۔ یہ غالباً ابن لھیعہؒ کی وجہ سے کہا ہے۔ بلاشبہ عبداللہ ابن لہیعہؒ میں کلام ہے۔ جس کی تفصیل جرح وتعدیل کی کتابوں میں موجود ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا اس کے بارے یہ فیصلہ ہے:

صـدوق مـن الـسـابـعـة خلط بعد احتراق كتبه ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما. (تقریب:ص ۲۸۴)

''عبداللہؒ بن لہیعہ صدوق (سچا) ہے۔ ساتویں طبقے کا راوی ہے، اپنی کتابیں جلنے کے بعد اختلاط کے عارضے میں مبتلا ہو گیا تھا۔ عبداللہؒ بن مبارک اور عبداللہ بن وہب کی اس سے روایات دوسروں کی نسبت اعدل ہیں۔''

حافظ ابن حجرؒ سے پہلے متقدمین میں امام ابن حبانؒ، عبدالغنی بنؒ سعید الازدی، الساجیؒ وغیرہ نے بھی ذکر کیا ہے کہ عبداللہ بن لہیعہؒ سے عبادلہ، یعنی عبداللہؒ بن مبارک، عبداللہؒ بن وہب، عبداللہؒ بن یزید المقری، عبداللہؒ بن مسلمہ القعنبی روایت کریں تو ان کا سماع عبداللہؒ بن لہیعہ سے اس کی کتابیں جلنے سے پہلے کا ہے اور صحیح ہے۔ (میزان: ص ۴۸۲ ج ۲ تہذیب: ص ۳۷۸ ج ۵)، بلکہ اسحاق بن عیسیٰ کا سماع بھی ابن لہیعہؒ سے کتابیں جل جانے سے پہلے کا ہے۔ (العلل لاحمد بروایت ابنہ عبداللہ: ص ۲۳۷ ج ۱)، لہٰذا ابن لہیعہؒ کی وہ روایات تو بلاشبہ ضعیف ہیں جو اختلاط کے بعد ہیں، البتہ اختلاط سے پہلے کی روایات حسن یا صحیح ہیں اور یہ وضاحت بھی موجود ہے کہ عبادلہ اربعہ کی روایات ابن لہیعہؒ کے اختلاط سے پہلے کی ہیں۔

مولانا امیر علیؒ بھی حاشیہ تقریب میں لکھتے ہیں:

فـلـعل الاعدل فيه بأنه صدوق كما قال المصنف واذا امن التـدلـيـس مـنـه فهـو حـجة فـي رواية الـمتقدمين عنه أنها قبل التخليط. الخ (حاشیہ تقریب: ص ۲۸۴)

''سب سے اعدل (عدل وانصاف پر مبنی) قول اس بارے میں یہ ہے

کہ وہ صدوق ہے، جیسا کہ مصنف (ابن حجرؒ) نے کہا ہے اور جب وہ تدلیس نہ کرے اور اس سے روایت کرنے والے متقدمین ہوں تو وہ حجت ہے کہ ان کی روایات اختلاط سے پہلے کی ہیں۔''

زیرِ بحث روایت میں ابن لہیعہؒ سے روایت کرنے والے عبداللہؒ بن وہب اور ابو عبدالرحمٰن عبداللہ بن یزید المقری بھی ہیں، جیسا کہ مسند امام احمد اور سنن ابی داود میں ہے۔

اسی بنا پر علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

واما ما في أبي داود ففيه قوة شيء مما في الباب فإن فيه روى عبد الله بن وهب عن ابن لهيعة وتكون رواية العبادلة عن ابن لهيعة أعدل لكنها لا تبلغ مرتبة الحسن لذاته.

(العرف الشذی: ص ۲۵۴)

''کہ ترمذی کی بجائے ابوداود کی روایت میں کچھ قوت ہے، کیونکہ اس میں ابن لہیعہؒ سے عبداللہؒ بن وہب روایت کرتے ہیں اور عبادلہ کی روایت ابن لہیعہؒ سے اعدل ہے، لیکن یہ روایت مرتبۂ حسن لذاتہ تک نہیں پہنچتی۔''

علامہ کشمیریؒ کی مسلکی حمیت

ابن لہیعہؒ سے عبادلہ کی روایات کو اعدل تسلیم کرنے کے باوجود حسن قرار نہ دینا محض مسلکی حمیت کا شاخسانہ ہے اور یہی کچھ ان کے شاگردِ رشید مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم نے حقِ شاگردی میں اختیار کیا۔ (معارف السنن: ص ۸۲ ج ۵) باوجود یہ کہ وہ ابوداود کی سند کو احسن حالا اور ابن لہیعہؒ سے عبادلہ اربعہ کی روایات کو ''اجود'' قرار دیتے ہیں، مگر پھر بھی فرماتے ہیں: ''لا يبلغ حديث ابن لهيعة درجة الحسن لذاته.'' فانا لله وانا اليه راجعون. چلیے ابن لہیعہؒ کی یہ روایت ''حسن لذاتہ'' نہ سہی، ''حسن لغیرہ'' ہے مگر کیا ''حسن لغیرہ'' ''مقبول'' ہے یا مردود؟ مولانا بنوریؒ نے یہاں بھی بڑی ہوشیاری کا مظاہرہ فرمایا اور لکھ دیا:

وبالجملة ليس لهم في الباب حديث يخلو عن ضعف.

(معارف السنن: ص۸۲ ج ۵)

''فی الجملہ اس باب میں کوئی ایسی حدیث نہیں جو ضعف سے خالی ہو۔''

اہل علم جانتے ہیں کہ ضعف سے خالی نہ ہونا اور ضعیف ہونا، دونوں میں فرق ہے۔ مولانا بنوریؒ نے بھی بالصراحت اس کو ضعیف اس لیے نہیں کہا کہ خود ہی ابن لہیعہؒ سے عبادلہ کی روایات کو ''مقبول'' قرار دیتے ہیں، چنانچہ ایک اور ابن الہیعہؒ کی روایت پر بحث کے ضمن میں لکھتے ہیں:

ورواية العبادلة أى ابن وهب وابن المبارك وعبد الله بن مسلمة القعنبي وعبد الله بن يزيد المقرى، عن ابن لهيعة مقبولة كما صرح به الذهبي في الميزان وابن حجر في التهذيب عن عبد الغني الازدي والساجي وغيرهما ولم يذكر ابن حجر فيهم ابن مسلمة وليس الغرض الحصر بل التمثيل كما هو ظاهر الميزان لأن سماعهم عنه قديم قبل احتراق كتبه وهو صحيح الكتاب ومن كتب عنه قديما فسماعه عنه صحيح كما قال احمد كما في الخلاصة للخزرجي.

(معارف السنن: ص۴۸۶ ج ۱)

''عبادلہ یعنی عبداللہؒ بن وہب، عبداللہؒ بن مبارک، عبداللہؒ بن مسلمہ قعنبی، عبداللہؒ بن یزید المقری کی ابن لہیعہؒ سے روایت مقبول ہے جیسا کہ ذہبیؒ نے میزان میں اور ابن حجرؒ نے تہذیب میں عبدالغنیؒ ازدی اور الساجیؒ وغیرھما سے نقل کیا اور ابن حجرؒ نے ان میں عبداللہؒ بن مسلمہ کا ذکر نہیں کیا۔ ان چاروں میں حصر نہیں، بلکہ تمثیلاً ان کا نام لیا گیا ہے، جیسا کہ میزان سے ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کا سماع ابن لہیعہؒ کی کتابیں جل جانے سے پہلے کا ہے اور وہ صحیح الکتاب ہے جس نے اس سے کتابیں جل جانے سے پہلے سنا ہے اس کا سماع صحیح ہے، جیسا کہ خزرجیؒ نے خلاصہ میں امام احمدؒ سے نقل کیا ہے۔''

ایک اور مقام پر حضرت بنوری مرحوم ہی لکھتے ہیں:

ورواية العبادلة عنه قوية و كتابه صحيح (معارف:ص ۷۰ ج ۵)

''ابن لہیعہؒ سے عبادلہ کی روایت قوی ہے اور اس کی کتاب صحیح ہے۔''

قارئین کرام! اب خود فیصلہ فرمائیں کہ ابن لہیعہؒ سے عبادلہ کی روایات جب ''قوی اور مقبول'' ہیں تو یہ روایت ضعیف کیسے ہوگئی؟ حیرت ہے کہ حضرت بنوری مرحوم اس باب کی مرفوع روایات پر ''ضعف'' کا حکم صادر فرماتے ہیں اور ابن لہیعہ کی روایت کو ''حسن لذاتہ'' قرار نہیں دیتے، جب کہ عبادلہ سے اس کی روایت کو ''قوی'' اور ''مقبول'' قرار دیتے ہیں اور یہ روایت بھی عبداللہؒ بن لہیعہ سے ابن وہبؒ اور ابوعبدالرحمٰن المقریؒ روایت کرتے ہیں۔ کیا ''قوی اور مقبول'' روایت قابل عمل نہیں ہوتی؟ جب یہ قابل عمل ہے تو اس کا انکار کیوں؟ اور اس میں ''ضعف'' اس کے مردود ہونے کا باعث کیسے؟

مولانا عثمانیؒ کا اعتراف

مولانا کشمیریؒ اور مولانا بنوریؒ کے برعکس مولانا شبیرؒ احمد عثمانی نے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ یہ روایت قابلِ احتجاج ہے اور اس پر عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ حافظ ابن قیمؒ کے حوالے سے پہلے انھوں نے ابن لہیعہؒ پر جرح کا جواب نقل کیا ہے اور پھر صاف صاف لکھا ہے:

والحاصل أن الحديث يصلح للاحتجاج. (فتح الملہم:ص ۱۶۴ ج ۲)

''خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدیث احتجاج (دلیل لینے) کے قابل ہے۔''

دو صفحات بعد پھر لکھتے ہیں:

قد سبق من كلام الحافظ ابن القيم ما يدل على أن الحديث ليس بساقط، والإنصاف أن العمل به أحسن من الرأي المجرد. (فتح الملہم:ص ۱۶۷ ج ۲)

''حافظ ابن قیمؒ کا کلام پہلے گزر چکا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ حدیث ساقط الاعتبار نہیں اور انصاف کی بات یہ ہے کہ محض رائے کی بجائے

اسی پر عمل بہتر ہے۔''

اسی طرح مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اس روایت میں ابن لہیعہؒ پر بحث کے بعد لکھتے ہیں:

وقد مر غیر مرة ان ابن لهيعة حسن الحديث

(اعلاء السنن: ص ۲۱۲ ج ۷)

''کئی بار گزر چکا ہے کہ ابن لہیعہ حسن الحدیث ہے۔''

مولانا عثمانیؒ تو اس میں عبادلہ کی ابن لہیعہؒ سے روایات کے بارے میں ہی نہیں، بلکہ مطلقاً ابن لہیعہؒ کی روایات کو حسن قرار دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: (اعلاء السنن: ص ۴۴، ۲۱۲، ۲۹۰، ۳۰۸ ج ۱۔ ص ۱۲۵ ج ۲۔ ص ۱۹، ۱۵۴، ۱۷۱ ج ۳۔ ص ۳۰، ۳۷، ۴۵، ۲۱۴، ۲۷۶ ج ۴ وغیرہ) مگر یہ اطلاق بھی درست نہیں، بلکہ وہی روایات درست ہیں جو اس کے اختلاط سے پہلے متقدمین (عبادلہ وغیرہ) روایت کرتے ہیں اور یہ حدیث اس سے عبداللہ بن وہب اور ابوعبدالرحمٰنؒ عبداللہ بن یزید المقری روایت کرتے ہیں۔ اس لیے اس کے حسن ہونے کا انکار یا قابلِ استدلال نہ ہونے کا اظہار بہر نوع غلط ہے۔ مولانا ظفر احمدؒ عثمانی نے اس حدیث کو نہ چاہنے کے باوجود حسن تسلیم کر کے جو فقیہانہ موشگافیاں اختیار کیں اور اس سے جان چھڑانے کے لئے جو پینترے بدلے ہیں وہ اہل علم کے لیے چنداں باعث تعجب نہیں۔ تاہم وہ سورۃ الحج میں دو سجدوں سے انکار نہیں کر سکے، چنانچہ اپنے شیخ و مرشد مولانا اشرف علی تھانویؒ کی موافقت میں لکھتے ہیں:

والأحوط عندنا ما اختاره الشيخ أدام الله ظله أنه يسجد خارج الصلوة في الحج سجدتين، ويركع في الصلوة على قوله تعالىٰ "يا أيها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون." وينوى السجدة ولا يسجد لها استقلالاً، كل ذلك خروجاً من الخلاف ولا شك في استحسانه. (اعلاء السنن: ۲۱۵/۷)

''ہمارے نزدیک احوط وہ ہے جو شیخؒ نے اختیار کیا ہے کہ وہ سورۃ الحج کی

تلاوت نماز کے علاوہ کرتے تو دونوں سجدے کرتے اور نماز کی حالت میں
دوسرے سجدے کی موقع پر رکوع کرتے اور نیت سجدے کی کرتے، نماز میں
مستقل طور پر سجدہ نہ کرتے اور وہ ایسا اختلاف سے بچنے کے لئے کرتے تھے
اوراس طریقے کے مستحسن ہونے میں کوئی شک نہیں۔''

اس اعتراف کے بعد سورۃ الحج میں دوسرے سجدے کا انکار محض مجادلانہ کوشش ہے۔
اس ضروری تفصیل کے بعد واضح ہو جاتا ہے کہ ابن لہیعہؒ کی بنیاد پر اس حدیث پر کلام میں بھی کوئی وزن نہیں۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

بعض نے اس روایت پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ مشرح بن ہاعانؒ راوی بھی اس میں کمزور ہے۔ خیر المدارس کے مفتی صاحب نے گو یہ اعتراض نہیں اٹھایا، مگر مختصراً اس کا جواب بھی ہم ضروری سمجھتے ہیں۔

مشرح بن ہاعانؒ پر ابن حبانؒ نے جرح کی ہے اور کہا ہے کہ ''وہ عقبہؓ سے مناکیر روایت کرتا ہے جن کی کسی نے متابعت نہیں کی، اس لئے اس کی منفرد روایت قابلِ ترک ہے۔'' (تہذیب ص ۱۵۵ ج ۱۰) اور حافظ ابن حجر نے تقریب (ص ۴۹۳) میں کہا ہے کہ وہ مقبول ہے، جبکہ مقدمۂ تقریب میں خود انھوں نے اپنے اس موقف کی وضاحت کی ہے کہ ''مقبول'' تب ہے جب اس کا متابع ہو ورنہ وہ ''لین الحدیث'' ہے، مگر یہ دونوں باتیں محل نظر ہیں۔ امام ابن حبانؒ جرح میں متشدد ہیں اور ان کے کلام میں تناقض بھی ہے۔ ایک طرف وہ مشرح کو الضعفاء میں ذکر کرتے ہیں دوسری طرف الثقات میں بھی اس کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے۔ یخطئ ویخالف'' اور ایسے ثقہ راوی کی روایت ثقات کی مخالفت میں ہی کمزور ہوتی ہے۔ امام ابن حبانؒ کے برعکس امام یحییٰ بن معینؒ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ ابن عدیؒ فرماتے ہیں: لا بـاس بـه امام احمدؒ فرماتے ہیں: معروف (تہذیب ص ۱۰۰ ج ۱۰ وغیرہ) امام العجلیؒ نے بھی ثقات (ص ۴۲۹) میں ذکر کیا ہے۔ امام ابن قطانؒ نے بھی اسے ثقہ کہا (بیان الوهم والایهام رقم ۱۲۷۷۔۳ / ۵۰۴۔ ونصب الرایۃ: ص ۲۴۰ ج ۳) بلکہ علامہ

مغلطائیؒ نے ذکر کیا ہے:

زعم الصريفيني أن ابن حبان خرج حديثه وكذلك الحاكم وحسنه ابو علي الطوسي، وذكره الفارسي في جملة الثقات. (اکمال تہذیب الکمال: ص ۲۰۶ ج ۱۱)

''صریفینیؒ کا خیال ہے کہ ابن حبانؒ نے اس کی حدیث کی تخریج کی ہے۔اسی طرح حاکمؒ نے بھی، ابوعلی طوسیؒ نے اسے حسن کہا ہے اور فارسی نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔''

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ وہ صدوق ہے۔(میزان: ص ۱۱۷ ج ۴) (المغنی: ص ۶۵۹ ج ۲) جب کہ الکاشف (ص ۱۴۶ ج ۳) میں فرماتے ہیں ''ثقہ'' کہ وہ ثقہ ہے۔شیخ عبدالحق نے اس کی حدیث کو حسن کہا ہے۔(نصب الرایہ: ص ۲۳۹ ج ۳) جس سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مشرح صدوق اور حسن الحدیث ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے جو ''مقبول'' کہا ہے محل نظر ہے۔امام العجلیؒ اور ابن قطانؒ وغیرہ کی توثیق کا ذکر، چونکہ تہذیب میں نہیں ہے، اسی بنا پر انھوں نے مقبول کہا۔وہ اگر ابن قطان وغیرہ کی توثیق وتحسین پر بھی مطلع ہوتے تو یقیناً اسے مقبول سے بلند درجے کا قرار دیتے۔علامہ ہیثمیؒ اور متاخرین میں علامہ ناصر الدین البانی بھی اسے حسن الحدیث قرار دیتے ہیں۔ملاحظہ ہو السلسلة الصحیحة رقم ۱۵۵، ۳۲۷، ۷۵۰، ۱۷۷۵، ۱۸۷۶، والطبرانی ص ۲۹۷، ۲۹۹ ج ۱۷) مع التخریج، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ بھی اقامۃ الدلیل (ص ۱۵۵، ۱۵۶) میں اس کی حدیث کو ''جید واسنادہ حسن'' قرار دیتے ہیں۔بحوالہ حاشیہ الطبرانی (ص ۲۹۹ ج ۱۷) علامہ البانیؒ خاص طور پر عبداللہ بن لہیعہؒ عن مشرح کی سند کے بارے میں لکھتے ہیں:

هذا إسناد حسن مشرح ثقة وفيه كلام يسير من قبل حفظه لا يضر وابن لهيعة ثقة إذا روى عنه أحد العبادلة. الخ

(سلسلة الاحادیث الصحیحة: ص ۳۸۸ ج ۲ رقم ۷۵۰)

''یہ سند حسن ہے۔مشرحؒ ثقہ ہے اس میں حافظے کی بنا پر کچھ کلام ہے جو

مضر نہیں اور ابن لہیعہؒ ثقہ ہے جب عبادلہ میں سے کوئی ایک اس سے روایت کرے۔''

جامع ترمذی میں ایک حدیث اسلم الناس و آمن عمرو بن العاص کے الفاظ سے مروی ہے اور سند اس کی بھی ابن لہیعہ عن مشرح کے واسطے سے ہے امام ترمذیؒ نے یہاں بھی فرمایا ہے۔ لیس اسناده بالقوی کہ اس کی سند قوی نہیں، مگر علامہ البانیؒ فرماتے ہیں:

مشرح بن هاعان وثقه ابن معين وغيره وضعفه بعضهم وهو حسن الحديث عندي وابن لهيعة وإن كان ضعيفا لسوء حفظه فإن رواية العبادلة عنه يصحح حديثه كما جاء في ترجمته وهذا من رواية اثنين منهم وهما أبو عبد الرحمن واسمه عبد الله بن يزيد المقرى وعبد الله بن وهب.

(الصحیحہ: ص ۹۷ ج ۱ رقم ۱۵۵)

''مشرحؒ بن ہاعان کو ابن معینؒ وغیرہ نے ثقہ کہا ہے اور بعض نے اسے ضعیف کہا ہے۔ میرے نزدیک وہ حسن الحدیث ہے اور ابن لہیعہؒ اگر چہ اپنے سوءِ حفظ کی بنا پر ضعیف ہے، مگر عبادلہ کی اس سے روایت اس کی حدیث کو صحیح بنا دیتی ہے، جیسا کہ اس کے ترجمے میں ہے اور یہ روایت عبادلہ میں سے دو، یعنی ابو عبدالرحمنؒ عبداللہ بن یزید المقری اور عبداللہؒ بن وہب، ابن لہیعہؒ سے بیان کرتے ہیں۔''

بلکہ انھوں نے حاشیہ مشکوٰۃ (ص ۳۲۴ ج ۱) میں اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے مشرحؒ حسن الحدیث ہے اور ابن لہیعہؒ کی روایت جب کہ عبادلہ اس سے روایت کریں حسن یا صحیح اور قابل حجت ہوتی ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ زیرِ بحث روایت بھی ابن لہیعہؒ سے ابو عبدالرحمنؒ المقری اور عبداللہؒ بن وہب روایت کرتے ہیں۔ اس لیے یہ روایت حسن اور حجت ہے۔

حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین (ص ۲۹۳، ۲۹۵ ج ۲) میں نقلاً و عقلاً اس مسئلے پر

تفصیلا بحث کی ہے۔اس سے متاثر ہوکر مولانا شبیر احمد عثمانی مرحوم نے فتح الملہم میں دونوں سجدوں پر عمل کو احسن قرار دیا ہے، جیسا کہ پہلے باحوالہ گزر چکا ہے۔

دوسری حدیث

حضرت عمروؓ بن العاص سے مروی ہے کہ ''مجھے نبی کریم ﷺ نے پندرہ سجدے پڑھائے، تین المفصل میں اور دو سورۃ الحج میں ......'' الخ یہ روایت ابوداود (ص ۵۳۰ ج ۱) ابن ماجہ، دارقطنی، حاکم اور بیہقی میں مروی ہے۔ علامہ المنذریؒ اور النوویؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، مگر حافظ عبدالحقؒ اور ابن القطانؒ نے اسے ضعیف کہا ہے۔ (التلخیص: ص ۹ ج ۲ المجموع: ص ۶۰ ج ۴) کیونکہ ابن منینؒ اس میں ایسا راوی ہے جو قابلِ احتجاج نہیں۔ ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ مجہول الحال ہے، جیسا کہ خیر المدارس کے مفتی صاحب نے بھی فتح القدیر سے نقل کیا ہے۔

اعتراض کی حقیقت

بلاشبہ ابن القطانؒ نے عبداللہ بن منین کو مجہول قرار دیا ہے، مگر تہذیب (ص ۴۴ ج ۶) اور تقریب التہذیب (ص ۲۹۱) میں ہے، وثقه يعقوب بن سفيان کہ یعقوب بن سفیان الفسویؒ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ امام الفسویؒ نے المعرفۃ والتاریخ (۵۶۷ ج ۲) میں مصر کے ثقات تابعین میں اسے ذکر کیا ہے اور یہ روایت بھی بیان کی ہے۔ علامہ منذریؒ اور علامہ نوویؒ کا اسے حسن کہنا بھی اس کا مؤید ہے۔ کشف الاستار (ص ۵۹) میں ہے، ثقة وثقه يعقوب بن سفيان، کہ ابن منین ثقہ ہے۔ یعقوب بن سفیان نے اسے ثقہ کہا ہے۔ ابن منین کے علاوہ الحارثؒ بن سعید العتقی کے بارے میں بھی کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہے۔ (الوہم والایہام: ص ۱۵۸، ۱۵۹ ج ۳، نصب الرایہ: ص ۱۸۰ ج ۲) مگر علامہ مغلطائیؒ حنفی لکھتے ہیں:

وخرج الحاكم حديثه في صحيحه وسكت ابو محمد الأشبيلي عن حديثه، سكوته مشعر بقبول حديثه لصحته عنده.

(اکمال تہذیب الکمال: ص ۲۹۲ ج ۳)

''حاکمؒ نے اس کی حدیث کی تخریج اپنی صحیح میں کی ہے اور حافظ ابومحمدؒ اشبیلی نے اس سے سکوت کیا ہے اور ان کا سکوت اس کی حدیث کی قبولیت کی علامت ہے ان کے نزدیک اس کے صحیح ہونے کی بنا پر ہے۔''

حافظ عبدالحقؒ نے بلاشبہ حارثؒ پر کوئی کلام نہیں کیا اور اس حدیث کو عبداللہ بن منین کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، مگر حافظ عبدالحق کا محض سکوت حارث کی توثیق اور اس کی حدیث کی تحسین یا تصحیح کی دلیل نہیں، لیکن حنفی حضرات کو علامہ مغلطائی کی رائے سے اتفاق کرنا چاہیے۔ بالخصوص جب کہ ان کے نزدیک خیر القرون کے مجہول راوی قابل قبول ہیں۔ جیسا کہ انہاء السکن (ص ۴۴، ۵۳) اور اعلاء السنن میں متعدد مقامات پر اس اصول کو دہرایا گیا ہے۔ (وللتفصیل موضع آخر) اس لیے اس حنفی اصول کی بنا پر عبداللہؒ بن منین تابعی اور الحارثؒ بن سعید تبع تابعی کی روایت کو ان کی جہالت کی وجہ سے ضعیف قرار نہیں جا سکتا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ مولانا عثمانیؒ نے عبداللہ بن منین اور الحارث پر التلخیص اور نصب الرایہ سے امام عبدالحقؒ اور حافظ ابن القطانؒ کا کلام نقل کرنے کے بعد کہا ہے:

قلت: قال الحافظ في التقريب عبد الله بن منين وثقه يعقوب بن شيبة، وكذا قال في التهذيب، والحارث مقبول كما في التقريب وروى عنه نافع بن يزيد وابن لهيعة كما في التهذيب. (اعلاء السنن: ص ۲۱۳ ج ۷)

''میں کہتا ہوں کہ حافظ نے تقریب میں کہا ہے کہ عبداللہ بن منینؒ کو یعقوب بن شیبہؒ نے ثقہ کہا ہے اسی طرح تہذیب میں ہے اور حارثؒ (بھی) مقبول ہے، جیسا کہ تقریب میں ہے اور تہذیب میں ہے کہ اس سے نافع بن یزید اور ابن لہیعہؒ روایت کرتے ہیں۔''

اب انصاف شرط ہے کہ مولانا عثمانیؒ نے عبداللہ بن منینؒ اور الحارثؒ کی جہالت کا جواب دے دیا ہے یا نہیں؟ بالخصوص جب کہ انھوں نے اس سے پہلے تلخیص کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ علامہ منذریؒ اور نوویؒ نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ تو کم از کم اب کسی

حنفی کو ابن منینؒ یا حارثؒ کی جہالت کو آڑ بنا کر اسے ضعیف قرار دینے کی جسارت نہیں کرنی چاہیے۔ اور یہ بات تو مولانا عثمانیؒ نے عجیب فرمائی کہ ''خصم'' کو اس سے استدلال نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ان کے ہاں مجہول کی حدیث سے استدلال جائز نہیں۔ اور آخر کار یہ بھی فرمایا کہ **وبالجملة فالمرفوع لا يصح على طريقة الخصم** کہ خصم (شوافع) کے طریقے پر مرفوع صحیح نہیں۔ (اعلاء السنن: ص ۲۱۴ ج ۷) مگر آپ پڑھ آئے ہیں کہ محدثین کے اصول کے مطابق پہلی حدیث حسن صحیح ہے اور دوسری روایت کو امام نووی شافعی نے حسن کہا ہے آپ طریقہ ''خصم'' پر صحیح نہ مانیں حنفی اصول کے مطابق ہی صحیح تسلیم کر لیں۔

انکار ہی رہے گا میری جاں کب تلک

تیسری حدیث

امام ابوداودؒ مراسیل میں خالدؒ بن معدان سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

فضلت سورة الحج على القرآن بسجدتين.

''کہ سورۃ الحج کو باقی قرآن پر دو سجدوں کی بنا پر فضیلت دی گئی ہے۔''

یہ روایت مرسل ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔ جو حسب ذیل ہے۔

حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح ثنا ابن وهب عن معاوية بن صالح عن عامر بن جشيب عن خالد بن معدان.

(المراسیل: ص ۵۱، بیہقی: ۳۱۷ ج ۲، تحفۃ الاشراف: ص ۱۸۴ ج ۱۳)

اس سند کے سب راوی ثقہ وصدوق ہیں۔ مولانا عثمانیؒ فرماتے ہیں: **لم اقف على سند المرسل** کہ مرسل کی سند پر میں مطلع نہیں ہوا۔ (اعلاء السنن: ص ۲۱۴ ج ۷) مولانا بنوری نے اس کے ذکر نہ کرنے میں ہی عافیت سمجھی۔ مرسل محدثین کے ہاں حجت نہیں، اسی لیے امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

وهذا المرسل اذا انضم الىٰ رواية ابن لهيعة صار قوياً.

(المعرفۃ: ص ۱۵۳ ج ۲)

''کہ یہ مرسل جب ابن لہیعۃؒ کی روایت سے مل جاتا ہے تو قوی ہو جاتا ہے۔''

مگر احناف کے نزدیک مرسل، بلکہ منقطع بھی حجت ہے۔ تو پھر اس کا انکار محض مسلکی حمیت کا نتیجہ ہے۔

اس ضروری تفصیل سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ سورۃ الحج میں دو سجدوں کی پہلی روایت حسن صحیح ہے۔ دوسری اور تیسری روایت سے مزید اس کی تائید ہو جاتی ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ اس باب میں کوئی مرفوع روایت ضعف سے خالی نہیں، حقائق کا منہ چڑانے کے مترادف ہے اور وہی موقف و مسلک صحیح ہے جو امام احمدؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے۔ حضرات صحابہ کرام میں حضرت عمر، علی، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عمار بن یاسر، ابوموسی اشعری اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہم کا بھی یہ عمل تھا۔ علامہ ابن قدامہؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ **لم نعرف لهم مخالفا في عصرهم فيكون إجماعا** کہ ان صحابہ کے دور میں ہم نے کسی کو بھی ان کا مخالف نہیں پایا، تو یہ گویا اجماع ہوا۔''

مشہور تابعی ابو اسحاق فرماتے ہیں کہ ستر (۷۰) سال میں نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ الحج میں دو سجدے کرتے تھے۔ (المغنی: ص ۶۴۹ ج ۱۔ ابن ابی شیبہ: ص ۱۳ ج ۲)

علمائے احناف کی دلیل

علمائے احناف اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ایک اثر پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا الحج کا پہلا سجدہ عزیمت اور دوسرا تعلیماً ہے۔

الأول عزيمة والآخر تعليم.

(شرح معانی الآثار: ص ۲۴۹ ج ۱۔ عبدالرزاق: ص ۳۴۲ ج ۳)

مگر حضرت ابن عباسؓ سے بسند صحیح دو سجدے بھی منقول ہیں۔ (ابن ابی شیبۃ: ص ۱۱ ج ۲۔ عبدالرزاق: ص ۳۴۲ ج ۳۔ الحاکم: ص ۳۹۰ ج ۲۔ بیہقی: ص ۳۱۸ ج ۲) علامہ ذہبیؒ نے اسے بخاری و مسلم کی شرط پر قرار دیا ہے اور امام بیہقی نے کہا ہے:

فإن عبد الأعلى هذا ضعيف ويجوز أن يكون تعليما

ویسجد عندھا کآخر النجم وآخر اقرأباسم ربک، والمراد به إن صح بیان مافی الاخری من زیادۃ الفائدۃ.

(معرفۃ السنن: ص۱۵۱ ج۲)

''کہ طحاوی کی سند میں عبدالاعلیٰ الثعلبی ضعیف ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ دوسرا سجدہ وہ تعلیماً سمجھتے ہوں اور سجدہ بھی کرتے ہوں جیسے النجم اور اقرأ بسم ربک کے آخر میں ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اس میں مزید ایک فائدہ ہے۔''

گویا حضرت ابن عباسؓ دوسرے سجدے کو تعلیماً سمجھتے ہوئے بھی سجدہ کرتے تھے۔ علمائے احناف کم ازکم اس کی بنیاد پر مطلقاً دوسرے سجدے کا انکار تو نہ کریں۔

یہاں یہ بات مزید قابلِ غور ہے کہ مصنف عبدالرزاق میں عبدالاعلیٰ الثعلبی کے واسطے سے اسی اثر میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ وکان لا یسجد فیھا جس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ دوسرے سجدے کے محل کو تعلیمی سمجھتے تھے اور سجدہ نہیں کرتے تھے۔ عبدالاعلیٰؒ بن عامر الثعلبی میں کلام ہے۔ بعض نے اس کی توثیق کی ہے، مگر امام احمدؒ، ابوزرعہؒ، ابوحاتمؒ، ابن عدیؒ، ابن سعدؒ، یحییٰ بن سعیدؒ، ابن مہدیؒ وغیرہ نے اسے کمزور قرار دیا ہے۔ امام حاکمؒ نے اس کی حدیث کو صحیح کہا تو حافظ فرماتے ہیں کہ یہ ان کا تساہل ہے۔ (تہذیب: ص۹۴، ۹۵ ج۶) ابن ابی شیبہ (ص۱۲ ج۲) میں ایک اور سند سے منقول ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا الحج میں ایک سجدہ ہے۔ مگر اس سند میں ہشیم مدلس ہے اور روایت معنعن ہے۔ لیکن عبدالاعلیٰ الثعلبی کی روایت سے اس اثر کی تائید ہوتی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ الحج میں دوسرا سجدہ نہیں کرتے تھے، بلکہ عبدالرزاق کی سند میں ہے، وہ ۱۰، ۱۱ سجدوں کے قائل تھے۔ جن میں ایک الحج کا پہلا سجدہ ہے، مگر اس کے برعکس مستدرک الحاکم وغیرہ کی صحیح روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے دونوں سجدے کرنے کا بھی ذکر ہے، بلکہ عبدالرزاق (ص۳۴۲ ج۳) اور بیہقی میں یہ الفاظ بھی ہیں۔ فضلت سورۃ الحج بسجدتین. کہ سورۃ الحج کو دو سجدوں کی وجہ سے فضیلت دی گئی ہے۔ جس سے یہ بات

صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ پہلے الحج میں دوسجدوں کے قائل نہ تھے، مگر بعد میں الحج کی دوسجدوں کی وجہ سے فضیلت معلوم ہوئی تو دونوں سجدے کرنے لگے۔ فضیلت کے اقرار واظہار کے بعد اس کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ فتدبر.

حضرت ابن عباسؓ سورۃ ص میں سجدہ کو ''عزائم'' میں شمار نہیں کرتے تھے، جیسا کہ جامع ترمذی وغیرہ میں ہے، مگر علمائے احناف سورۃ ص میں سجدہ کو عزائم میں شمار کرتے ہیں۔ آخر کیوں؟ جب حسن صحیح اور قابل اعتماد سند سے مرفوع روایت میں الحج میں دوسرا سجدہ ثابت ہے تو حضرت ابن عباسؓ کے متضاد اثر کی بنیاد پر اس کا انکار چہ معنی دارد؟ مولانا عثمانیؒ کے الفاظ قابل غور ہیں:

''وهذه الآثار الموقوفة وما تقدم من الطرق المتعددة المرفوعة إذا اجتمعت حصلت لها قوة ولكن علمائنا رجحوا أثر ابن عباس عليها للوجوه التي ذكرناها.

(اعلاء السنن: ص ۲۱۵ ج ۷)

''کہ الحج میں دوسرے سجدے کے بارے میں صحابہؓ کے یہ آثار اور طرق متعددہ سے مروی مرفوع روایات جب باہم مل جائیں تو ان میں قوت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن ہمارے علماء نے ابن عباسؓ کے اثر کو ان وجوہ کی بنیاد پر جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ترجیح دی ہے۔''

انصاف شرط ہے کہ آثار اور مرفوع روایات کے مجموعہ کی قوت تسلیم کر لینے کے بعد محض اثر ابن عباسؓ کو ترجیح دینا کس اصول کی بنیاد پر ہے؟ جی ہاں! یہ محض مسلکی حمیت میں ہے اور یہی اصل الاصول ہے۔ پھر جو وجوہ مولانا عثمانیؒ نے ذکر کیے ہے وہ اپنی جگہ باعث عبرت ہیں، جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں، مگر یہ تو ایک حقیقت ہے کہ ان وجوہ کے علی الرغم خود انھوں نے اور ان کے شیخ حضرت تھانویؒ نے نماز کے علاوہ دوسرا سجدہ کرنا ہی ''احوط'' قرار دیا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اسی سے ان وجوہ کی حیثیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

اس کے برعکس مولانا محمد یوسف بنوری کے موقف پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے۔ فرماتے ہیں:

ومن أصول الإمام أبي حنيفة فى التفقه والاجتهاد أن آثار الصحابة إذا تعارضت رجح منها ما يوافق القياس إذا لم يكن التوفيق بينهما وقول الصحابى حجة إذا لم يخالفه غيره من الصحابةأصل كبير عندهم (معارف السنن: ص۸۳ ج۵)

''امام ابوحنیفہؒ کے تفقہ واجتہاد کے اصولوں میں ایک یہ اصول ہے کہ آثار صحابہ جب معارض ہوں اور تطبیق کی کوئی صورت نہ ہوتو ان میں سے اس کو ترجیح دی جائے گی جو قیاس کے موافق ہے۔ ان کے نزدیک بڑا اصول یہ ہے کہ قول صحابی تب حجت ہے جب دوسرے صحابہ اس کے خلاف نہ ہوں۔''

اولاً: تو یہ محض اس لیے کہ وہ اپنے استاذ محترم علامہ کشمیریؒ کی پیروی میں اس باب کی مروی روایات کو قابل قبول نہیں سمجھتے۔ اس میں ان کے اس دعویٰ کی حقیقت ہم پہلے بیان کر چکے اور حقائق سے جس طرح انھوں نے اغماض برتا اس کی وضاحت بھی ہم کر چکے، ورنہ حدیث کے بعد آثار کی طرف التفات امام ابوحنیفہؒ کا اصول نہیں بالخصوص جب کہ بہت سے آثار بھی مرفوع کے مؤید ہوں۔

ثانیاً: عبداللہؒ بن لہیعہ کی روایت بقول ان کے ''حسن لذاتہ'' نہیں، مگر کیا وہ ''حسن لغیرہ'' بھی نہیں؟ جس کا انکار وہ قطعاً نہیں کر سکے اور نہ ہی کوئی اور کر سکتا ہے۔ تو کیا ''حسن لغیرہ'' سے استدلال صحیح نہیں؟ جب حسن لغیرہ استدلال کے لئے کافی ہے تو مطلقاً مرفوع کا انکار اور آثار سے استدلال کس اصول کی پاسداری میں ہے؟

ثالثاً: مرسل تو احناف کے نزدیک حجت ہے۔ اس لحاظ سے بھی ترجیح مرفوع روایت کو ہوگی جب کہ اس کی تائید آثار صحابہ سے بھی ہو رہی ہے۔

رابعاً: ایک صحابی کے قول میں رائے اور قیاس کو کوئی دخل نہیں، جب کہ دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول جو اس کے معارض ہو اسی میں قیاس واجتہاد کو دخل ہو تو کیا ایسے دونوں اقوال

برابر ہیں؟ حضرت عمر فاروق ؓ فرماتے ہیں:

إن هذا السورة فضلت على سائر السور بسجدتين.

(ابن ابی شیبہ وغیرہ)

''کہ سورۃ الحج کو تمام سورتوں پر دو سجدوں کی وجہ سے فضیلت دی گئی ہے۔''

ان کے اس حکم سے قیاس واجتہاد کا کوئی تعلق نہیں اور صحابی کا ایسا قول حکماً مرفوع ہے، جیسا کہ حنفی اصول میں مولانا عثمانی نے انہاء السکن (ص ۳۳) میں کہا ہے۔ اس کے برعکس حضرت ابن عباس ؓ کے قول وعمل متعارض ہیں اور جس میں انھوں نے دوسرے سجدہ کو تعلیمی قرار دیا ہے۔ اب جو اثر حکماً مرفوع ہے وہ راجح ہوگا یا وہ جس میں قیاس واجتہاد کو دخل ہے؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ مولانا عبدالحی لکھنوی ؒ نے فرمایا: والحق في هذا الباب هو ماذهب اليه عمر ''اس بات میں حق وہ ہے جس طرف حضرت عمر ؓ گئے ہیں۔'' (التعلیق الممجد: ص ۱۴۸) بلکہ ہم ثابت کر آئے ہیں کہ حضرت ابن عباس بھی بالآخر سورۃ الحج کی اس فضیلت کو تسلیم کر چکے تھے۔

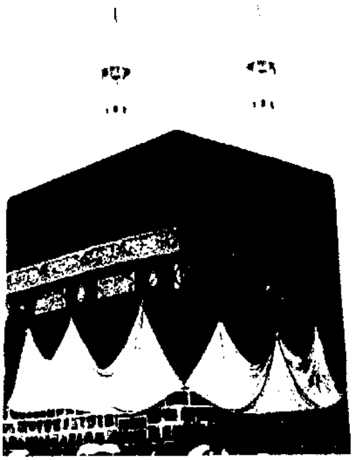
خامساً: اور یہ جو فرمایا کہ جو اثر قیاس کے موافق ہو وہ دوسرے سے راجح ہوگا۔ زیر بحث مسئلے میں قیاس کا کیا تقاضا ہے؟ اس کی تفصیل حافظ ابن قیم ؒ کی اعلام الموقعین میں دیکھی جا سکتی ہے اور جس قیاس کا سہارا لیا جاتا ہے، اس میں اگر کوئی جان ہوتی تو علامہ شبیر احمد عثمانی ؒ مرحوم مسلک کے برعکس حافظ ابن قیم ؒ کی ہمنوائی نہ کرتے۔ ہماری ان گزارشات سے مولانا عثمانی ؒ اور مولانا بنوری ؒ کے انداز فکر اور نتائج کے مختلف ہونے کا پس منظر واضح ہو جاتا ہے۔ دونوں نے اپنے اپنے شیخ کے افکار کی ترجمانی کی۔ مولانا بنوری ؒ نے مرفوع حدیث کی صحت کا انکار کر کے، بلکہ صحیح مرسل کو نظر انداز کر کے آثار صحابہ کے اختلاف میں الجھانے کی کوشش کی۔ جب کہ مولانا عثمانی ؒ نے فی الجملہ حدیث وآثار میں قوت کا اعتراف کیا، مگر اس کے باوجود حنفی مسلک کے برعکس شیخ کی پیروی میں ''مجتہد فی المذہب'' کا گویا ''فریضہ'' سرانجام دیا۔ حدیث کی قوت تسلیم کرنے کے باوجود سیدھے ہاتھوں سورۃ الحج میں دوسرے سجدے کو تسلیم کرنے پر

دل آخر مطمئن کیوں نہیں ہوتا؟

اس ضروری بحث وتمحیص سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ الحج میں دوسرا سجدہ حدیث وآثارِ صحابہ سے ثابت ہے اور اس کا انکار کسی بھی قابل اعتماد دلیل پر مبنی نہیں۔

الاعتصام

18 مئی 2001ء



کیا وضو کے بعد شرم گاہ پر چھینٹے لگانے کی حدیث ضعیف ہے؟

ہفت روزہ الاعتصام جلد ۴۷، یعنی ۲۸ اپریل ۱۹۹۵ء کے شمارہ نمبر ۱۶ میں ''احکام و مسائل'' کے زیر عنوان شیخ الحدیث حضرت مولانا حافظ ثناء اللہ صاحب مدنی حفظہ اللہ کا ایک فتویٰ شائع ہوا۔ جس میں انھوں نے وضو کے بعد شرم گاہ پر پانی کے چھینٹے لگانے کی روایات کو ضعیف قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

''بظاہر کوئی واضح قابلِ تسلی استناد محسوس نہیں ہوتی۔ اسی لئے اصل عدمِ عمل ہے۔'' (الاعتصام: ص ۸)

محترم حافظ صاحب ''الاعتصام'' کی مجلس ادارت کے اہم رکن، با قاعدہ اس کے مفتی اور جماعت کے ان نامور اکابرین میں سے ہیں جن کے علم و فضل پر ہم ایسے خوشہ چینوں کو اعتماد بھی ہے اور ناز بھی۔ اللہ تعالیٰ ان کے علم و عمل میں برکت فرمائے۔ آمین

یہ فتویٰ جب شائع ہوا تو اس ناکارہ کو محترم حافظ صاحب کا یہ فیصلہ درست معلوم نہ ہوا۔ خیال تھا کہ شاید کوئی صاحب علم اس بارے میں اپنی تحقیق پیش کرے گا، مگر ڈیڑھ ماہ گزر جانے کے باوجود کسی نے بھی اس طرف توجہ نہیں دی۔ انتظار کے بعد یہ چند سطریں اسی وضاحت کے لئے حوالہ قرطاس کر رہا ہوں کہ چھینٹے لگانے کی روایت تسلی بخش اور قابلِ عمل ہے۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں بھی یہ معمول بہ رہی ہے۔

پہلی حدیث

حکم بن سفیان رضی اللہ عنہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں:

ان رسول الله ﷺ اذا توضأ نضح فرجه.

کہ ''رسول اللہ ﷺ جب وضو کرتے تو اپنی شرمگاہ پر چھینٹے لگاتے۔''

یہ روایت خود حکم بن سفیان بغیر واسطہ باپ کے بھی بیان کرتے ہیں۔ جس کے الفاظ ہیں:

كان اذا توضأ اخذ كفا من ماء فنضح به فرجه.

یہ روایت نسائی (ص۱۹ ج۱) ابو داود (ص۲۴ ج۱) ابن ابی شیبہ (ص۱۶۸ ج۱) عبدالرزاق (رقم ۱۲۶۸) السنن الکبری للبیهقی (ص۱۶۱ ج۱) معرفۃ السنن (ص۲۰۳ ج۱) المستدرک (ص۱۷۱ ج۱) مسند امام احمد (ص۴۱۰ ج۳۔ ص۱۷۹، ۲۱۲، ج۴۔ ص۴۰۸ ج۵) المعجم الکبیر للطبرانی (ص۲۰۶ ج۳) امام ترمذیؒ وغیرہ نے اس کو مضطرب قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب (ص۴۲۵ ج۲) اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی (ص۱۷۲) میں اس اضطراب کی تفصیل بیان کی ہے۔ خلاصہ یہ کہ بعض اس روایت کو ''حکم بن سفیان اور سفیان بن حکم'' سے بعض الحكم بن سفيان عن ابيه سے، بعض بغیر واسطہ ابیہ اور بغیر شک کے حکم بن سفیان سے روایت کرتے ہیں۔ بعض عن الحكم او ابن الحكم عن ابيه کہتے ہیں، بعض عن ابی الحكم بن سفيان او الحكم کہتے ہیں، بعض عن رجل من ثقيف عن ابيه بعض الحكم رجل من ثقيف عن ابيه کے الفاظ سے روایت کرتے ہیں۔ بلاشبہ سند میں یہ اضطراب ہے، مگر ہر اضطراب موجب ردوقدح نہیں ہوتا۔ حکم بن سفیان یا سفیان بن حکم ایک ہی مسمّی کے دو نام ہیں۔ ابوالحکم اسی کی کنیت ہے۔ رجل من ثقیف یہی حکم ہیں کہ وہ ثقفی ہیں کسی راوی کے نام میں ایسا اختلاف موجب ضعف نہیں ہوتا، جب کہ وہ ثقہ ہو۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے النکت علی کتاب ابن الصلاح (ص۷۸۶) علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی (ص۱۷۱) اور علامہ الیمانیؒ نے توضیح الافکار (ص۴۹ ج۲) میں کہا ہے۔

البتہ امام بخاریؒ، امام ابو حاتمؒ اور امام علی بن موسیٰؒ فرماتے ہیں کہ حکم بن سفیان صحابی نہیں صحیح حکم بن سفیان عن ابیہ ہے مگر امام ابوزرعہؒ، ابرہیم حربیؒ، ابن ابی عاصمؒ اور ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ حکم بن سفیانؓ صحابی ہے، ابن عبدالبرؒ نے الاستیعاب (ص۱۱۹ ج۱) میں اسی کو صحیح اور راجح قرار دیا تھا۔ حافظ ذہبیؒ نے تجرید الصحابہ (ص۱۳۴ ج۱) میں حکم کو صحابی لکھا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا الاصابہ (ص۲۸ ج۲) میں رجحان بھی یہی ہے کہ وہ صحابی ہیں، کیونکہ

انھیں فصل اول میں ذکر کیا ہے۔ ابن سعدؒ نے بھی وفد ثقیف میں حاضر ہونے والے حضرات میں حکم بن سفیانؓ کو ذکر کیا ہے۔ (طبقات: ص۵۱۴ ج۵)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم بن سفیانؓ صحابی ہیں اور یہی اکثر حضرات کی رائے ہے، لیکن امام احمدؒ نے مسند احمد (ص ۴۰۸ ج ۵۔ ص۲۱۲، ۱۷۹ ج ۴) اور العلل ومعرفۃ الرجال (ص ۲۳۱ ج ۲) میں ذکر کیا ہے کہ شریک فرماتے ہیں۔ سالت اهل الحكم بن سفيان فذكروا انه لم يدرك النبي ﷺ کہ "میں نے حکم بن سفیانؓ کے اہل، یعنی خاندان سے پوچھا تو انھوں نے ذکر کیا ہے کہ حکم بن سفیانؓ کی رسول اللہ ﷺ سے ملاقات نہیں، مگر یہ اهل الحکم کون ہیں؟ اس کی کہیں کوئی وضاحت نہیں۔ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں:

سماعه منه عندی صحیح لأنه نقله الثقات منهم الثوری ولم یخالفه من هو فی الحفظ والإتقان مثله (الاستیعاب: ص۱۱۹ ج۱) کہ میرے نزدیک حکمؓ کا رسول اللہ ﷺ سے سماع صحیح ہے، کیونکہ اسے ثقہ راویوں نے بیان کیا ہے جن میں ایک سفیان ثوری ہیں۔ اور کسی ایسے ثقہ نے ان کی مخالفت نہیں کی جو حفظ واتقان میں ان جیسا ہو۔

اسی لئے امام سفیان ثوریؒ وغیرہ جو حکم بن سفیانؓ سے رایت رسول الله ﷺ کا جملہ نقل کرتے ہیں تو اس کا انکار بظاہر مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام حاکمؒ نے یہ روایت سفیان بن الحکم او حکم بن سفیان سے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

هذا حديث صحيح على شرطهما وإنما تركاه للشك فيه وليس ذلك مما يوهنه. (المستدرک: ص۱۷۱ ج۱)

"کہ یہ حدیث بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور شیخینؒ نے اسے شک کی بنا پر ذکر نہیں کیا کہ یہ سفیان بن الحکم ہے یا الحکم بن سفیان، مگر یہ اس کی کمزوری کا باعث نہیں۔" حافظ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں ان کی تائید کی ہے۔ اور اسے علی شرطهما صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح علامہ سیوطی نے الجامع الصغیر (ص ۱۰۳ ج ۲) میں حکم بن سفیانؓ کی اسی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ البانیؒ نے صحیح الجامع الصغیر (ص ۸۵۸ ج ۲ رقم ۴۶۹۷)

صحیح ابن ماجہ (ص ۷۷ ج ارقم ۲۷۲) صحیح النسائی (ص ۳۰ ج ۱) میں بھی اسے صحیح کہا ہے۔ اور تفصیل کے لئے انھوں نے اپنی کتاب صحیح ابی داود (رقم ۱۵۹) کا حوالہ دیا ہے۔ اور ان کے حاشیہ مشکوٰۃ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے شواہد کے اعتبار سے صحیح قرار دیتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

اسناده ضعيف لاضطرابه الشديد لكن الحديث صحيح لشواهده ذكرت بعضها في صحيح سنن أبي داود. (رقم ۱۵۹ حاشیہ مشکوٰۃ: ص ۱۱۶ ج ۱)''کہ اس کی سند شدید اضطراب کی بنا پر ضعیف ہے، لیکن یہ حدیث اپنے شواہد کی وجہ سے صحیح ہے۔ میں نے بعض شواہد صحیح سنن ابی داود میں ذکر کئے ہیں، مگر آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ سند کے اعتبار سے یہ ایسی مضطرب نہیں کہ اسے ضعیف قرار دیا جائے، تاہم اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے تو بحیثیت مجموعی بہر نوع یہ روایت صحیح ہے، جیسا کہ علامہ البانی نے فرمایا ہے۔

دوسری حدیث

ترمذی اور ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ سے کہا: اذا توضأت فانتضح کہ جب آپ وضو کریں تو چھینٹے لگا ئیں'' یہ روایت ضعیف ہے اس کا راوی حسن بن علی ہاشمی منکر الحدیث ہے۔ امام عقیلیؒ یہی روایت ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وقد روى بغير هذا الإسناد بإسناد صالح. (الضعفاء الکبیر: ص ۲۳۴ ج ۱) ''کہ یہ روایت اس سند کے علاوہ سند صالح سے مروی ہے۔'' امام عقیلیؒ نے تو اس کی کوئی وضاحت نہیں کی کہ یہ کونسی روایت ہے۔ علامہ البانی فرماتے ہیں: شاید اس سے مراد ابن ماجہ کی روایت ہے، جو حضرت زید بن حارثہؓ سے بایں الفاظ مروی ہے:

علمني جبرائيل الوضو وأمرني أن أنضح تحت ثوبي لما يخرج من البول بعد الوضوء.

مگر اس میں ابن لہیعہ سیئی الحفظ ہے۔ ابن ابی شیبہ (ص ۱۶۸ ج ۱) بیہقی (ص ۱۶۱ ج ۱) اور مسند امام احمد (ص ۱۷۱ ج ۴) میں یہی روایت ابن لہیعہؒ سے اسی سند کے ساتھ مروی ہے

جس میں امر نبی یعنی چھینٹے لگانے کے حکم کا ذکر نہیں، بلکہ اس میں آپ کے عمل کا ذکر ہے کہ آپ چھینٹے لگاتے تھے۔ اور یہی فعلی روایت رشدین بن سعد نے بھی عقیل و قرۃ عن ابن شھاب عن عروۃ عن اسامۃ بن زید کی سند سے روایت کی ہے جس میں جبرائیل علیہ السلام اور رسول اللہ ﷺ کے عمل کا ذکر ہے حکم کا نہیں۔ احمد (ص ۲۰۵ ج ۵) دار قطنی (ص ۱۱۱ ج ۱)، علامہ البانی یہ تفصیل بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فالحديث فعلي حسن بمجموع الطريقين عن عقيل واختلاف ابن لهيعة وابن سعد في إسناده لايضر لأنه على كل حال مسند فإن أسامة بن زيد صحابي كأبيه (سلسلة الاحاديث الضعيفه: ص ۴۷۸ ج ۳)، نیز علامہ البانی نے اس روایت کو صحیح ابن ماجہ (ص ۷۷ ج ۱ رقم ۳۷۵) الصحیحہ (رقم ۸۴۱) میں بھی ذکر کیا ہے۔

''پس فعلی حدیث عقیل سے دو سندوں کی بنا پر حسن ہے اور اس کی سند میں ابن لہیعہؒ اور ابن سعدؒ سے جو اختلاف ہوا ہے یہ باعث ضرر نہیں، کیوں کہ یہ بہر حال مسند ہے، کیوں کہ اسامہؓ بن زید بھی اپنے باپ کی طرح صحابی ہیں۔'' اسی طرح حاشیہ مشکوٰۃ (ص ۱۱۸ ج ۱) میں بھی انھوں نے زید بن حارثہؓ کی روایت کو حسن قرار دیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ حضرت زیدؓ کی یہ فعلی روایت مجموعی طور پر حسن ہے۔

تیسری حدیث

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ

ان النبی ﷺ توضأ مرة مرة ونضح فرجه.

الدارمی (ص ۱۸۰ ج ۱) بیہقی (ص ۱۶۲ ج ۱)

کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایک بار وضو کیا، یعنی اعضا کو ایک ایک مرتبہ دھویا اور اپنی شرمگاہ پر چھینٹے لگائے۔ اس حدیث کے بھی سب راوی ثقہ ہیں، البتہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ چھینٹے لگانے کا ذکر صرف قبیصہؒ نے کیا ہے۔ سفیانؒ کے باقی تلامذہ زیادت ذکر نہیں کرتے، مگر قبیصہؒ ثقہ ہیں اور دوسری روایات اس کی مؤید ہیں۔

اس کے علاوہ چھینٹے لگانے کی روایت حضرت جابرؓ اور عمار بن یاسرؓ وغیرہ سے بھی مروی ہے۔ اسی بنا پر شارح ترمذی محدث مبارکپوریؒ نے فرمایا ہے:

وفي الباب أحاديث عديدة مجموعها يدل على أن له أصلاً. (تحفۃ الاحوذی: ص ۵۵ ج ۱)

کہ اس باب میں متعدد احادیث ہیں۔ وہ سب دلالت کرتی ہیں کہ اس حدیث کا اصل ہے اور یہی بات مولانا عبیداللہ رحمانیؒ نے شرح مشکوۃ میں کہی، جیسا کہ محترم حافظ صاحب نے نقل کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، محمد بن کعب القرظیؒ، امام مجاہدؒ، سعیدؒ بن جبیر، محمد بن سیرینؒ وغیرہ صحابہ وتابعین سے منقول ہے کہ وہ بھی وضو کے بعد چھینٹے لگاتے تھے۔ اور کسی بھی صحابی سے اس پر انکار منقول نہیں، جیسا کہ مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ سے عیاں ہوتا ہے، اس لئے یہ کہنا کہ ''اس کی کوئی قابلِ تسلی استناد محسوس نہیں ہوتی۔ اس لئے اصل عدمِ عمل ہے۔'' درست نہیں چھینٹے لگانے کی روایت حسن بلکہ صحیح ہے اور صحابہ وتابعین کا اس پر عمل بھی ہے، لہٰذا اصل عمل ہے عدمِ عمل نہیں۔

الاعتصام

مفتی جناب حافظ ثناء اللہ مدنی کو صحت حدیث کے بارے میں اطمینان نہ ہو سکا تھا۔ اس لئے انھوں نے احتیاطی پہلو اختیار کیا، جب کہ مولانا اثری صاحب شواہد کی بنا پر حدیث کے معتبر ہونے پر مطمئن ہیں، لہٰذا وہ اسے قابلِ عمل سمجھتے ہیں۔ اس لطیف اختلاف کے پیشِ نظر مسئلے میں شدت نہیں ہونی چاہیے۔ (ادارہ)

الاعتصام

18 اگست 1995ء

نماز کے بعد دعا

الحمد لله رب العالمین، والصلوۃ والسلام علی خاتم الانبیاء وسید المرسلین، وعلی آله وصحبه اجمعین . اما بعد:

نماز کے بعد دعا کرنے کے بارے میں طبرانی کبیر کی ایک روایت حضرت عبداللہؓ بن زبیر سے نقل کی جاتی ہے، کہ انھوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ نماز ختم ہونے سے پہلے ہاتھ اٹھا کر دعا مانگ رہا تھا تو نماز کے بعد حضرت عبداللہؓ بن زبیر نے اسے فرمایا کہ نبی اکرم ﷺ نماز کے بعد ہی ہاتھ اٹھاتے تھے۔ یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ نے جامع المسانید (ص ۵۲۵ ج ۷) میں بھی ذکر کی ہے۔ اس روایت کے ذکر کرنے میں متاخرین سے کچھ تسامحات بھی ہوئے۔ جس کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے۔ اس روایت کے بارے میں ہمارے فاضل بھائی مولانا زبیر علی زئی صاحب نے فرمایا ہے کہ یہ سلیمان بن الحسن العطار کی جہالت کی وجہ سے ضعیف ہے۔ جس کے متعلق اخی المحترم مولانا سید محمد قاسم شاہ صاحب پیر آف جھنڈا حفظہ اللہ نے توجہ دلائی کہ یہ راوی مجہول نہیں۔ اس کا نام سلیمان بن الحسن بن المنہال العطار ابو ایوب البصری ہے اور یہ ثقہ ہے۔ جس کے جواب میں مولانا زبیر علی صاحب نے فرمایا:

''سلیمان بن الحسن ابو ایوب العطار البصری بلاشبہ ثقہ تھے تاہم ان کا انتقال ۲۶۲ھ میں ہوا، جبکہ امام طبرانی کا پہلا سماع ۲۷۲ھ میں ہے۔ لہٰذا سلیمان مذکور سے امام طبرانیؒ کا سماع ناممکن ہے۔ سند مذکورہ کا راوی سلیمان بن الحسن العطار کوئی دوسرا شخص ہے۔ المعجم الاوسط (ص ۳۸۹ ج ۴) میں اس کے ساتھ ''المصری'' لکھا ہے، لہٰذا استاذ طبرانی کی جہالت بدستور باقی ہے۔'' (ملخصا: الاعتصام: ص ۷، ۸، شمارہ نمبر ۱۹ جلد ۵۳، ۲۵ مئی ۲۰۰۱ء)

مگر یہاں قابل تامل بات یہ ہے کہ جس سلیمان بن الحسن ابو ایوب العطار

البصری کی وفات ۲۶۲ھ بتلائی گئی ہے۔ تاریخ بغداد میں اسے ''العطار'' اور ''سلیمان بن الحسن بن المنھال'' نہیں کہا گیا، بلکہ تاریخ بغداد (ص ۵۴ ج ۹) میں تو ہے سلیمان بن الحسن أبو أیوب یعرف بأخي المقتصد اور یہی کچھ ابن الجوزی نے المنتظم (ص ۱۸۱ ج ۱۲) میں کہا ہے۔ نہ اسے ''ابن المنھال'' کہا گیا، نہ ہی ''العطار'' کی نسبت سے ذکر ہوا اور نہ ہی اسے ''البصری'' قرار دیا گیا، بلکہ اس کا تعارف ''اخو المقتصد'' یعنی مقتصد کے بھائی کے ناطے کرایا گیا ہے۔ اس لیے سلیمان بن الحسن بن المنھال العطار کو تاریخ بغداد میں مذکور سلیمان بن الحسن ابو ایوب قرار دے کر یہ کہنا کہ امام طبرانیؒ کا استاد سلیمان بن الحسن العطار کوئی اور راوی ہے، محلِ نظر ہے۔ امام طبرانی نے المعجم الأوسط (ص ۳۸۹، ۳۹۰ ج ۴) میں سلیمان بن الحسن العطار کے واسطے سے چار روایات ذکر کی ہیں۔ ان میں سے پہلی روایت کی سند یوں ہے:

حدثنا سليمان بن الحسن العطار المصرى قال حدثنا سهيل بن إبراهيم الجارودى قال حدثنا سليمان بن مروان العبدى عن ابراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا بني سلمة إمن سيدكم اليوم؟. الحديث (المعجم الاوسط: ص ۳۸۹ ج ۴)

اس روایت کی بنا پر مولانا زبیر صاحب نے فرمایا ہے کہ ''المعجم الأوسط میں المصری کا لقب موجود ہے۔'' حالانکہ یہاں ''المصری'' تصحیف ہے اور صحیح ''البصری'' ہے۔ مجمع البحرین في زوائد المعجمین (ص ۳۸۹ ج ۶) میں یہی روایت ہے اور اس میں البصری ہی ہے، بلکہ امام ابوبکر الاسماعیلی کی ''المعجم'' (ص ۶۵۷ ج ۲) میں یہی روایت اسی سند سے موجود ہے اور اس میں بھی البصری ہے اور اسی کا تعارف انھوں نے ''سلیمانؒ بن الحسن بن المنھال ابو ایوب البصری'' سے کیا ہے، البتہ سہیل کی جگہ سہل بن ابراہیم ہے، مگر صحیح سہیل ہی ہے جس کا ترجمہ الثقات لابن حبان اور اللسان میں موجود ہے، اب اسی کو تاریخ بغداد میں مذکور سلیمان بن الحسن ابو ایوب قرار دینا، پھر امام طبرانیؒ

کے شیخ سلیمانؒ بن الحسن العطار کو کوئی اور راوی قرار دینا قطعاً درست نہیں۔

یہی نہیں، بلکہ امام طبرانیؒ نے سلیمان بن الحسن العطار سے ایک روایت هدبة بن خالد قال حدثنا حماد بن سلمة کی سند سے بھی بیان کی ہے۔ (المعجم رقم ۳۶۶۶، ج ۴ ص ۳۹۱) اور علامہ المزی نے ہدبۃ بن خالد کے ترجمے میں اس کے تلامذہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے:

روى عنه سليمان بن الحسن بن المنهال ابن أخي حجاج بن المنهال. (تہذیب الکمال: ص ۲۲۶ ج ۱۹)

جس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ امام طبرانیؒ کا استاد سلیمان بن الحسن العطارؒ کوئی اور راوی نہیں بلکہ یہی ابن المنہال ابوایوب العطار البصری ہے جسے امام الاسماعیلیؒ نے ''العدل'' اور امام دارقطنیؒ نے لا بأس به اور ابو محمد الزہریؒ نے ثقہ قرار دیا ہے اور یہ وہ نہیں جس کا ذکر خطیب بغدادیؒ نے کیا ہے جو المقتصد کا بھائی تھا۔ اس کی وفات کو سلیمانؒ بن الحسن بن المنہال ابوایوب العطار البصری کے ساتھ نتھی کر کے دونوں کو ایک بنانا، پھر امام طبرانیؒ کے شیخ سلیمان بن الحسن العطار کو کوئی اور راوی قرار دینا بہر نوع درست نہیں۔ ''مجمع البحرین'' کے فاضل محقق شیخ عبدالقدوس بن محمد نذیر نے سوالات السهمي کے حوالے سے سلیمان بن الحسن العطار کو ثقة لا بأس به ہی قرار دیا ہے۔ (مجمع البحرین: ص ۱۴۷ ج ۶)

مزید برآں امام طبرانیؒ نے ایک روایت سلیمان العطارؒ کی سند سے بایں الفاظ بیان کی: سألت ربي مسألة وددت أني لم أسأله. اور یہ روایت ذکر کرنے کے بعد انھوں نے فرمایا:

لم يرفع هذا الحديث عن حماد بن زيد الا أبو الربيع الزهراني وسليمان بن أيوب صاحب البصري.

(المعجم الأوسط: ص ۳۹۰ ج ۴)

یہی روایت مجمع البحرین (ص ۱۴۸ ج ۶) میں انھی الفاظ سے منقول ہے، مگر ظاہر

ہے کہ یہاں سلیمان بن ایوب نہیں، بلکہ درست ''سلیمان ابوایوب'' ہے اور انھی کو صاحب البصری کہا گیا۔ یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ حدیث نمبر (۳۶۶۲) میں جو سلیمان کو ''المصری لکھا گیا ہے درست نہیں اور یہ سلیمان بن الحسن بن المنھال، حجاج بن المنھال کے بھتیجے ہیں، جیسا کہ علامہ المزیؒ نے کہا ہے اور حجاج الصحاح کے معروف راوی ہیں۔ اور ''البصری'' ہیں۔ اس لیے سلیمان بھی البصری ہیں، جیسا کہ امام الاسماعیلیؒ وغیرہ نے کہا ہے۔ آخر الذکر روایت کو علامہ الہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ص۲۵۳، ۲۵۴ ج ۸) میں ذکر کیا اور کہا ہے: **فیه عطاء بن السائب وقد اختلط** حالانکہ عطاء سے یہ روایت حماد بن زید نے بیان کی ہے جس کا عطاء سے سماع اختلاط سے پہلے کا ہے، جیسا کہ تہذیب (ص۲۰۷ ج ۷) میں ہے، اسی بنا پر ''مجمع البحرین'' کے فاضل محقق نے اسے حسن الاسناد قرار دیا ہے۔ اس سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام طبرانیؒ کے استاد سلیمانؒ بن الحسن بن منہال ابو ایوب العطار البصری ہیں اور ثقہ ہیں، جب کہ تاریخ بغداد میں مذکور سلیمان بن الحسن ابو ایوب کوئی اور راوی ہے، پھر ''المعجم الکبیر'' میں عبداللہ بن زبیر کی زیر بحث روایت کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ص۱۶۹ ج ۱۰) میں کہا ہے: **رجاله ثقات** اور علامہ السیوطیؒ نے بھی ''فضل الدعاء'' میں اس کے راویوں کے بارے میں **رجاله ثقات** کہا ہے، جیسا کہ علامہ محمدؒ بن عبدالرحمٰن الیمانی نے ''**سنية رفع اليدين في الدعاء بعد الصلوات**'' میں نقل کیا ہے جو معجم الصغیر للطبرانی کے آخر میں مطبوع ہے، لہٰذا امام طبرانیؒ کے شیخ سلیمان بن حسن العطار کو مجہول قرار دینا درست نہیں۔ یہی روایت امام طبرانیؒ سے امام ضیاء الدین المقدسیؒ نے الاحادیث المختارہ (ص۳۳۶ ج ۹) میں بھی ذکر کی ہے جو اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ روایت امام مقدسی کے نزدیک مقبول ہے۔ المختارہ کے محقق نے بھی کہا ہے: **اسناده صحيح** کہ اس کی سند صحیح ہے۔

آخر میں مولانا حافظ زبیر صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ شیخ البانیؒ نے یہی روایت فضیلؒ بن سلیمان النمیری کی وجہ سے السلسلة الضعیفہ (ص۵٦ ج ٦) میں ذکر کرکے ضعیف قرار دی ہے۔ ہم سردست اس روایت کی صحت وضعف پر بحث نہیں کرنا چاہتے۔ صرف اس

بات کی طرف اہل علم اور قارئین کی توجہ مبذول کروانا چاہتے ہیں کہ کیا علامہ البانیؒ نے اس روایت میں امام طبرانیؒ کے شیخ سلیمانؒ بن حسن العطار کو مجہول قرار دیا ہے؟۔ محترم حافظ زبیر صاحب کے الفاظ سے تو مترشح ہوتا ہے کہ علامہ البانیؒ کے نزدیک اس کا ضعف فضیل بن سلیمان النمیری کی بنا پر ہے کسی اور سبب سے نہیں، ورنہ اپنی تائید میں اس کو بھی ذکر کرتے۔ اس لیے ان کا یہ آخری جملہ بھی ہمارا مؤید ہے کہ امام طبرانیؒ کا استاد مجہول نہیں بلکہ ثقہ ہے۔ اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ اور ''کتاب الدعاء للطبرانی کے محقق ڈاکٹر محمد سعید البخاری نے لکھا ہے۔ لم اقف علیہ کہ میں امام طبرانیؒ کے استاد سلیمانؒ بن حسن العطار پر مطلع نہیں ہوا اور مجھے سلیمانؒ کے شاگردوں میں امام طبرانیؒ اور استادوں میں ابو کاملؒ الجحدری کا نام نہیں ملا۔'' حالانکہ وہ خوب جانتے ہیں کہ رجال کی کتابوں میں راوی کے تمام اساتذہ اور تمام شاگردوں کا ذکر نہیں ہوتا۔ علامہ المزیؒ نے تہذیب الکمال میں الصحاح کے راویوں کے بارے میں اکثر طور پر راوی، مروی عنہ کے ذکر کرنے کا اہتمام کیا ہے اور اس میں بھی استیعاب نہیں کر سکے، اس لیے سلیمانؒ بن حسن ابو ایوب کے شاگردوں میں امام طبرانیؒ اور اساتذہ میں ابو کامل الجحدریؒ کا ذکر نہیں تو یہ اس کے امام طبرانی کے استاد نہ ہونے کی کوئی یقینی دلیل نہیں، جب کہ نا قابل تردید حقائق سے ہم ثابت کر آئے ہیں کہ امام طبرانیؒ کا استاد سلیمان بن حسن العطار، ابن المنہال ابو ایوب البصری ہے جو حافظ اسماعیلیؒ کا بھی استاد ہے، حافظ اسماعیلیؒ نے اس کے واسطے سے وہی روایت ذکر کی ہے جو امام طبرانیؒ ''المعجم الأوسط'' رقم (۳۶۶۳) میں بیان کی ہے، اس لئے امام طبرانیؒ کا یہ استاد کوئی اور راوی قرار دینا بالکل درست نہیں۔ اسی طرح ڈاکٹر محمد سعید البخاری کا سلیمان العطار کے ترجمے پر واقف نہ ہونا اس کے مجہول ہونے کی قطعاً دلیل نہیں۔ ان کی بجائے شیخ عبد القدوس محقق ''مجمع البحرین'' کی رائے ہی صحیح ہے کہ یہ راوی ثقہ، لا بأس بہ ہے، جیسا کہ پہلے با حوالہ ذکر ہو چکا۔ علامہ ہیثمیؒ، حافظ مقدسیؒ اور علامہ سیوطیؒ کی شہادت اس پر مستزاد ہے، اس لیے امام طبرانیؒ کا استاد قطعاً مجہول نہیں، بلکہ ثقہ ہے۔

الاعتصام: 15 جون 2001ء

سلیمان بن الحسن العطار کی حدیث ضعیف نہیں، حسن ہے

نماز کے بعد دعا کرنے کا اختلاف نیا نہیں پرانا ہے اور ہمیشہ سے اس بارے میں اہل علم کی دو آراء رہی ہیں۔ دعا کے جواز پر ایک دلیل حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث بھی ہے جسے امام طبرانیؒ نے المعجم الکبیر (ص ۳۷ ج ۲۱ رقیم ۹۰) میں ذکر کیا۔ علامہ ہیثمی اور علامہ سیوطیؒ نے اس کے بارے میں کہا کہ رجالہ ثقات یعنی اس کے راوی ثقہ ہیں، جیسا کہ الاعتصام (ج ۵۳ شمارہ ۲۲) میں یہ ناکارہ اس کا باحوالہ ذکر کر چکا ہے۔ علامہ المقدسیؒ کا اسے المختارہ میں ذکر کرنا اس پر مستزاد ہے۔

اس روایت کے بارے میں دو اعتراض سامنے آئے۔ ایک یہ کہ امام طبرانیؒ کے استاد سلیمانؒ بن حسن ابوایوب عطار بصری مجہول ہیں، جیسا کہ ہمارے فاضل دوست مولانا زبیر علی زئی حفظہ اللہ کا خیال ہے۔ اس بارے اولاً تو انھوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ سلیمانؒ بن الحسن ابوایوب البصری ثقہ تھے، مگر ان کا انتقال ۲۶۲ھ میں ہوا، جیسا کہ تاریخ بغداد میں ہے، جب کہ امام طبرانیؒ کے سماعِ حدیث کا آغاز ۲۷۳ھ میں ہے۔ اس لیے طبرانی کی سند میں سلیمانؒ بن الحسن کوئی دوسرا راوی ہے اور وہ مجہول ہے۔ جس کے بارے میں عرض کیا گیا کہ سلیمان بن الحسن ابوایوب البصری العطار اور راوی ہے، جبکہ سلیمان بن الحسن ابوایوب البصری جس کی وفات ۲۶۲ھ بتلائی گئی ہے وہ قطعاً العطار نہیں، بلکہ وہ تو ''اخو المقتصد'' کے ساتھ معروف ہے اور نہ ہی وہ ''بصری'' ہے۔ ناقابلِ تردید دلائل سے یہ بھی ثابت کیا گیا کہ سلیمانؒ بن الحسن ابوایوب العطار البصری، جو امام طبرانیؒ کے استاد ہیں، یہ دراصل سلیمانؒ بن الحسن بن المنہال ابوایوب العطار ہیں جو حجاجؒ بن منہال البصری کے بھتیجے ہیں۔ خود امام طبرانیؒ نے المعجم الصغیر (ص ۱۷۶ ج ۱) میں اس کا تعارف یہی کروایا ہے۔

سلیمان بن الحسن بن منہال ابن اخی حجاج بن منہال اور یہی سلیمان بن الحسن بن المنہال امام اسماعیلیؒ کے بھی استاد ہیں، بلکہ امام ابوعلی الحسینؒ بن علی الحافظ کے بھی استاد ہیں، جیسا کہ ان کی روایت کتاب القراءت (ص ۵۷) حدیث نمبر (۱۱۳) میں موجود ہے اور جس کی تفصیل الاعتصام کی حالیہ جلد کے شمارہ نمبر ۲۴ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ جس کے جواب میں محترم مولانا زبیر علی صاحب حفظہ اللہ نے اب یہ موقف اختیار کیا:

''سلیمان بن الحسن کی تحقیق تین وجوہ سے ہے:

۱۔ سلیمان بن الحسن ابوایوب اخو المقتصد۔ وفات ۲۶۲ھ

۲۔ سلیمان بن الحسن ابوایوب العطار البصری ھو من ولد الحجاج بن المنھال۔

۳۔ سلیمان بن الحسن بن المنھال ابوایوب العطار المعدل ابن اخی حجاج بن منھال۔

مؤخر الذکر دونوں ایک راوی نہیں، بلکہ ایک تو حسن بن منہال کی اولاد ہے اور دوسرا حجاج بن منہال کی اولاد میں سے ہے اور حجاج بن منہال اور حسن بن منہال دو علیحدہ شخصیتوں ہی کے نام ہیں اور کسی صریح دلیل سے ثابت نہیں کہ امام دارقطنیؒ وغیرہ کی توثیق اول الذکر، یعنی اخو المقتصد کے بجائے تیسرے (سلیمان بن الحسن بن المنہال) کے بارے میں ہے۔'' (ملخصا الاعتصام: ج ۵۳ شمارہ نمبر ۲۵ ص ۲۱، ۲۲)

مگر غور کیجیے کہ آخر اول الذکر کے بارے میں امام دارقطنیؒ وغیرہ کی توثیق قرار دینا کس دلیل کی بنا پر ہے؟ امام دارقطنی وغیرہ نے سلیمان بن الحسن ابوایوب العطار البصری کی توثیق کی ہے، جب کہ اول الذکر نہ ''البصری'' ہے اور نہ ہی ''العطار''، لہٰذا اول الذکر کے بارے میں امام دارقطنیؒ کی توثیق چہ معنی دارد؟ پھر مؤخر الذکر کو دو راوی صرف اس بنا پر قرار دینا کہ ایک ''حسن بن منہال کی اولاد سے دوسرا حجاج بن منہال کی اولاد سے'' اس میں کون سی معقولیت ہے؟ منہال کے دو بیٹے حجاج اور حسن ہیں اور سلیمان، حسن کا بیٹا ہے اور حجاج کا بھتیجا ہے، اسی لیے تو اسے ''ابن اخی الحجاج بن المنھال'' کہا گیا ہے اور اس کو جو بعض نے ''من ولد الحجاج بن المنھال'' کہا تو مراد منہال کی اولاد ہے ورنہ لازم آئے گا کہ راوی سلیمان بن الحسن بن الحجاج بن المنھال ہو، لیکن کیا کوئی ایسا راوی کتب رجال میں

موجود ہے؟ قطعاً نہیں۔ رجال وتاریخ کے طالب علم سے مخفی نہیں کہ الحسن بن المنھال صحاح ستہ کیا، مسند احمد اور سنن دارمی وغیرہ کا بھی راوی نہیں اور متداول کتب رجال میں بھی اس کا تذکرہ کہیں نہیں۔ اسی بنا پر تو اس کے بیٹے سلیمان کا تعارف اس کے چچا الحجاج بن منہال کی نسبت سے کروایا گیا جو امام بخاریؒ کے استاد اور صحاح ستہ کے راوی ہیں اور اسی کی تعبیر ''من ولد الحجاج'' کے الفاظ سے بعض نے کر دی تو اس سے یہ کہاں سے لازم آیا کہ یہ دو راوی ہیں؟

مزید برآں ان دونوں کو ایک ہی راوی قرار دینے اور اس کے اور سلیمان بن الحسن اخو المقتصد کے مابین فرق کرنے میں یہ ناکارہ منفرد نہیں۔ محترم مولانا سید محمد قاسم شاہ صاحب پیر آف جھنڈا کے جواب میں وضاحت موجود ہے کہ حضرت سید محب اللہؒ شاہ صاحب، معجم الاسماعیلیؒ اور سوالات حمزۃ السہمی کے محقق کے اسلوب سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کو علیحدہ دو راوی ہی سمجھتے ہیں ایک نہیں۔ مزید عرض کیا گیا تھا کہ علامہ ہیثمیؒ اور علامہ سیوطیؒ نے اس روایت کے راویوں کو ثقہ قرار دیا ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بھی سلیمانؒ بن الحسن ابو ایوب العطار ثقہ ہے مجہول نہیں۔ بلا شبہ جہاں یہ ثابت ہو جائے کہ راوی پر کلام ہے، وہاں علامہ ہیثمی کی توثیق محلِ نظر ہے، لیکن یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ کیا سلیمان بن الحسن العطار کو کسی نے مجہول یا ضعیف کہا؟ کہ ہمارے مولانا زبیر صاحب اس کی بنا پر علامہ ہیثمی کی یہاں توثیق کو غیر معتبر قرار دے رہے ہیں؟ قطعاً نہیں، تو پھر ان کا اس ناکارہ کے حوالے سے معارضہ انتہائی کمزور موقف ہے۔

مولانا زبیر صاحب نے ذکر کیا ہے کہ علامہ البانیؒ نے اس روایت کو فضیلؒ بن سلیمان کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ عرض ہے کہ علامہ البانیؒ کے نزدیک بھی اگر یہ ضعیف ہے تو اس کا سبب فضیلؒ بن سلیمان النمیری ہے، سلیمان بن الحسن العطار نہیں، سلیمان مجہول ہوتا تو علامہ البانیؒ اس پر خاموش نہ رہتے۔ یہ سب قرائن اس بات کے مؤید ہیں کہ سلیمانؒ مجہول نہیں، بلکہ ثقہ وصدوق ہے۔

امام ابو بکر الاسماعیلیؒ نے اپنے ''المعجم'' میں سلیمان بن الحسن العطار کو ''المعدل''

قرار دیا، مگر ہمارے مولانا زبیر علی صاحب حفظہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے توثیق کیسے ثابت ہوئی؟ ثقہ کہنے والا کون ہے؟ حالانکہ یہ بات تو ان سے مخفی نہیں کہ امام دارقطنیؒ اور امام الحسنؒ بن علی بن عمر القطان المعروف بابن غلام الزھری، دونوں امام ابوبکر الاسماعیلیؒ کے معاصر ہیں اور ان دونوں نے سلیمان بن الحسن العطار کی توثیق کی ہے۔ عین ممکن ہے کہ کسی ذریعے سے انھیں امام دارقطنیؒ اور امام ابن غلام الزھریؒ کے اس فیصلے کا علم ہو گیا ہو کہ سلیمان ثقہ ہے، جس کی بنا پر انھوں نے المعدل کہہ دیا۔ مولانا زبیر صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ ''المعدل'' کہنے سے اس کا ثقہ ہونا لازم نہیں آتا جیسے ''الضال'' یا ''الضعیف'' کے لقب سے راوی کی تضعیف لازم نہیں آتی، مگر غور فرمایئے کہ ''الضال'' اور ''الضعیف'' کا ذکر تو القاب میں بایں طور موجود ہے کہ وہ راوی ضعیف اور گمراہ نہیں ہوتا۔ کیا ''المعدل'' کا لقب بھی اسی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے؟

سخن شناس نئی دلبرا خطا ایں جاست

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ''الضال'' معاویہ بن عبدالکریم البصری کا لقب ہے جو مکہ مکرمہ کے راستہ میں گم ہو گئے تو لقب ''الضال'' پڑ گیا۔ اسی طرح ''الضعیف'' عبداللہ بن محمد الطرطوسی کا لقب ہے جو جسمانی طور پر کمزور تھے، اسی بنا پر انھیں ''الضعیف'' کہا جانے لگا۔ حافظ عبدالغنی بن سعیدؒ اسی بنا پر فرماتے ہیں: رجلان جليلان لحقهما لقبان قبيحان یعنی دو جلیل القدر حضرات کے قبیح اور نامناسب لقب پڑ گئے۔

(الانساب: ص ۱۸ ج ۴، کشف النقاب: ص ۱/۳۰۵۔ لابن الجوزی وغیرہ)

لیکن کیا کسی ضعیف کا لقب بھی ''المعدل'' ہے؟ قطعاً نہیں، بلکہ علامہ السمعانیؒ لکھتے ہیں:

المعدل "بضم الميم وفتح العين والدال المشددة المهملتين وفي آخرها اللام هذا اسم لمن عدل وزكي وقبلت شهادته. الخ (الانساب: ص ۳۴۰ ج ۵)

''''المعدل'' کی میم پر پیش، عین پر زبر، دال مشدد، عین اور دال دونوں مہمل، اس کے آخر میں لام، اس راوی کا نام ہے جس کی تعدیل اور تزکیہ بیان

ہوا ہو، اور اس کی شہادت مقبول ہو۔“

اس کے بعد انھوں نے ابوالحسین علی بن محمد المعدل اور ابونصر احمد بن عبدالباقی المعدل کا ذکر کیا، لہٰذا جب ”المعدل“ کسی ضعیف کا لقب نہیں بلکہ اس کا لقب ہے جو عادل اور قابل قبول ہو تو اس کی عدالت اور توثیق کا انکار محض مجادلہ ہے۔

اس ضروری وضاحت سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ سلیمانؒ بن الحسن ابوایوب العطار البصری ثقہ وصدوق ہیں۔ امام طبرانیؒ، امام اسماعیلیؒ، امام ابوعلی النیسا بوریؒ کے وہ استاد ہیں۔ امام اسماعیلیؒ نے انھیں ”المعدل“ قرار دیا۔ الحجاج بن منہال کے وہ بھتیجے ہیں۔ امام دارقطنی اور امام ابن غلامؒ الزہری نے اس کی توثیق کی ہے۔ امام طبرانیؒ نے اس سے **المعجم الأوسط** میں چار احادیث روایت کیں۔ امام ابن حبانؒ نے بھی صحیح میں اس سے متعدد احادیث لی ہیں۔ صرف موارد الظمآن میں دیکھیے (ص ۲۷۸، ۳۳۱، ۴۲۷، ۴۶۸، ۵۹۱، ۶۱۶) حافظ ضیاءؒ نے یہ حدیث المختارہ (ص ۳۳۶ ج ۹) میں بیان کی اس کے محقق نے کہا: اسنادہ صحیح علامہ ہیثمیؒ اس کے راویوں کی توثیق کریں۔ اس کے بعد بھی وہ اگر مجہول ہیں تو معلوم نہیں راوی کی توثیق کس طرح متحقق ہوتی ہے۔

دوسرے اعتراض کا جائزہ

اب آیئے دوسرے اعتراض کا بھی جائزہ لے لیجیے کہ علامہ البانیؒ نے اسے فضیلؒ بن سلیمان النمیری کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، چنانچہ دیکھیے کہ فضیل پر درج ذیل حضرات کا کلام کیا ہے؟:

ابن معینؒ فرماتے ہیں: **لیس بثقة**، ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: **یکتب حدیثه لیس بالقوی**۔ امام نسائیؒ نے فرمایا ہے: **لیس بالقوی**. امام ابوزرعہؒ نے فرمایا کہ: **لین الحدیث** ہے اور علیؒ بن مدینی، جو متشددین میں سے ہیں، نے اس سے روایت لی ہے۔ صالح جزرہ نے اسے **منکر الحدیث** کہا اور فرمایا کہ موسیٰ بن عقبہ سے وہ مناکیر روایت کرتا ہے۔ ساجیؒ فرماتے ہیں کہ ابن معینؒ نے انھیں **لیس بشيء ولا یکتب حدیثه** کہا ہے، مگر خود ساجیؒ فرماتے ہیں: **صدوق عنده مناکیر** . ابن قانعؒ نے ضعیف کہا ہے، جب کہ ابن عدیؒ نے اس کے ترجمے میں کئی احادیث ذکر کی ہیں، مگر کوئی کلام نہیں کیا۔ ابن

حبانؒ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ اور امام مسلمؒ نے بھی ثقہ کہا ہے (التہذیب: ص ۶۹۱، ۶۹۲ ج ۸، دیوان الضعفاء للذہبی: ص ۲۴۹) خود علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال (ص ۳۶۱ ج ۳) میں اسے صدوق کہا ہے۔ اور من تکلم فیه وهو موثق میں بھی ذکر کیا ہے اور جس کے مقدمہ میں انھوں نے فرمایا کہ ان راویوں کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، فلا ینزل عن رتبة الحسن.

ائمہ ناقدین کے کلام پر غور فرمایئے۔ ناقدین حضرات متشدد ہونے کے باوجود سبب جرح ذکر نہیں کرتے۔ سب سے سخت جرح امام ابن معینؒ کی ہے اور وہ متشدد ہیں۔ ساجی ان کی جرح نقل کرنے کے باوصف اسے صدوق کہتے ہیں اور چونکہ وہ کئی روایات میں منفرد ہے، اسی بنا پر اس کے بارے میں روی مناکیر کہا گیا، جو راوی کے ضعف کو قطعاً مستلزم نہیں۔ ''لیس بالقوی'' کی جرح سے بھی قوی کے درجہ کاملہ کی نفی مراد ہوتی ہے۔ یہ لفظ مطلقاً ضعف پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ ذہبیؒ فرماتے ہیں:

> وقد قيل في جماعات: ليس بالقوي واحتج به، وهذا النسائي قد قال في عدة: ليس بالقوي ويخرج لهم في كتابه. قال : قولنا ''ليس بالقوي'' ليس بجرح مفسد. (الموقظہ: ص ۸۲)
>
> ''کئی راویوں کے بارے میں ''لیس بالقوی'' کہا گیا ہے، جب کہ ان سے استدلال (بھی) کیا گیا ہے۔ امام نسائیؒ کو دیکھئے انھوں نے کئی راویوں کو لیس بالقوی کہا، جب کہ ان کی احادیث کی تخریج بھی کی، انھوں نے فرمایا کہ ہمارا لیس بالقوی کہنا جرح مفسد نہیں ہے۔''

اسی طرح امام ابوحاتمؒ کے انھی الفاظ کے بارے میں علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

> وبالاستقراء إذا قال أبو حاتم : ليس بالقوي، يريد بها هذا الشيخ لم يبلغ درجة القوي الثبت. (الموقظہ: ص ۸۳)

''تتبع وتلاش سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحاتمؒ جب لیس بالقوی کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ راوی درجہ قوت وثبت کو نہیں پہنچتا۔'' مولانا عبدالحی لکھنویؒ

نے غیث الغمام (ص ۱۵۸) میں کہا ہے کہ لیس بالقوی کی جرح سے اس راوی کی حدیث اگر چہ صحیح نہیں ہوتی، مگر درجہ حسن تک ہونے کے منافی نہیں، نیز ملاحظہ ہو: توضیح الکلام (ص ۱۶۸، ۱۶۹ج ۱) فتاوی ابن تیمیہ (ص ۳۴۲ ج ۲۳) ضوابط الجرح والتعدیل (ص ۱۴۳) لہٰذا امام ابو حاتمؒ اور امام نسائیؒ کے کلام میں ''لیس بالقوی'' بھی فضیل کے ضعف کو مستلزم نہیں، بلکہ اس کی روایت حسن سے کم نہیں۔

اس لیے امام مسلم اور ابن حبانؒ کی توثیق کے مقابلے میں یہ مبہم جرح قابلِ اعتبار نہیں اور اسی سے یہ بات بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے جو تقریب (ص ۴۱۷) میں فرمایا ہے: صدوق له خطأ کثیر یہ محلِ نظر ہے۔ فضیل میں کچھ ضعف حفظ تو پایا جاتا تھا، جیسا کہ مندرجہ بالا ائمہ ناقدین کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، لیکن کیا وہ خطأ کثیر یا کثیر الغلط کے مرتکب تھے؟ یہ بات مزید بحث طلب ہے کہ خطأ کثیر (زیادہ غلطی) کے راوی کی روایت حسن نہیں ہوتی، جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ خود حافظ ابن حجرؒ نے فضیلؒ کی احادیث کو، حسن، بلکہ صحیح قرار دیا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ فتح الباری (ص ۲۳۱ ج ۱۱) میں فضیل کے بارے میں فرماتے ہیں: صدوق ،في حفظه شيء اسی طرح فتح الباری (ص ۳۷۶ ج ۱۰) میں بھی في حفظه شيء کہا ہے کہ اس کے حافظے میں کچھ کمزوری ہے۔ اسے خطأ کثیر کا مرتکب قرار نہیں دیا۔ غور فرمائیے کہ حافظ ابن حجرؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث قال الله تبارک وتعالیٰ: یا ابن آدم اذا ذکرتنی خالیا، الخ کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ علامہ البانیؒ نے الصحیحہ (ص ۲۳ ج ۵) رقم ۲۰۱۱ میں ذکر کیا ہے۔ علامہ البانی کے الفاظ ہیں: صححه الحافظ أو شيخه الهيثمي ، غالباً یہاں صحیح ''صححه الحافظ وشيخه'' کے الفاظ ہیں۔ اس اختلاف سے قطع نظر دیکھئے خود حافظ ابن حجرؒ نے زوائد البزار میں کہا ہے:

قال: لا نعلمه یروی عن ابن عباس الا من هذا الوجه، صحیحٌ.

(مختصر زوائد البزار: ص ۳۹۳ ج ۲ رقم ۲۰۸۲)

''امام بزارؒ نے فرمایا ہے کہ ابن عباسؓ سے صرف اسی سند سے یہ روایت منقول ہے اور یہ صحیح ہے۔''

گویا حافظ ابن حجرؒ نے امام بزارؒ کی اس سند کو صحیح کہا ہے اور کوئی کلام نہیں کیا۔ علامہ منذریؒ نے ترغیب (ص ۳۹۴ ج ۲) اور علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ص ۸۷ ج ۱۰) میں اور علامہ سیوطیؒ نے الحاوی میں اس سند کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ علامہ البانیؒ نے بھی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح امام ترمذیؒ اسی فضیلؒ کی سند سے ایک روایت لائے ہیں کہ آپ نے مکہ مکرمہ کو مخاطب کر کے فرمایا:

ما أطيبك من بلد وأحبك الي ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك.

اور کہا ہے: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه کہ یہ حدیث حسن صحیح اور اس سند سے غریب ہے۔ (ترمذی مع التحفہ: ص ۳۷۶ ج ۴) فضیلؒ ہی کی سند سے امام ابن حبانؒ نے اپنی الصحیح میں اسے درج کیا ہے۔ (الموارد: ص ۲۵۳)، بلکہ لطف یہ کہ صاحب مشکوٰۃ نے یہی حدیث جامع ترمذی سے نقل کی اور علامہ البانیؒ حاشیے میں فرماتے ہیں۔ ''صحیح'' کہ یہ صحیح ہے۔ مشکوٰۃ رقم ۲۷۲۴ (ص ۸۳۲ ج ۲) اسی طرح انھوں نے صحیح الترمذی میں بھی اسے ذکر کیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے فضیلؒ ہی کی سند سے حدیث من ولي القضاء الخ. نقل کی اور اسے ''حسن غریب'' قرار دیا (جامع ترمذی مع التحفہ: ص ۲۷۵ ج ۲) اس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ فضیل بن سلیمانؒ ایسا راوی نہیں کہ اس کی حدیث کو ضعیف اور نا قابلِ اعتبار قرار دیا جائے۔ اس کی حدیث کم از کم حسن درجے کی ہے، ضعیف نہیں۔ علامہ البانیؒ ایک حدیث پر، جو فضیل کی سند سے مروی ہے، بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں فضیل ہے، جس میں حافظے کی بنا پر ضعف ہے، جیسا کہ تقریب میں ہے کہ وہ صدوق له خطأ كثير ہے:

فهو إسناد حسن لغيره ويحتمل التحسين لذاته فيكون صحيحا لغيره. (الصحیحہ: ص ۳۵۸ ج ۵ رقم ۲۲۸۶)

''پس یہ سند حسن لغیرہ ہے، بلکہ یہ حسن لذاتہ کی محتمل ہے اس لیے، یہ صحیح لغیرہ ہوئی۔''

اندازہ کیجئے علامہ البانیؒ فضیلؒ النمیری کی سند کو "حسن لذاتہ" کا محتمل قرار دیتے ہیں تو فضیلؒ ضعیف کیسے اور اس کی روایت ضعیف کیسے؟

امام حاکمؒ نے متعدد مقامات پر اس کی روایت ذکر کی اور اسے علی شرط الشیخین صحیح قرار دیا اور علامہ ذہبیؒ نے بھی ان کی موافقت کی، ملاحظہ ہو: (ج ۱ ص ۲۳، ۲۵، ۳۰، ۵۱۶ ج ۴ ص ۹۷، ۱۱۶) امام ابن خزیمہؒ نے بھی اپنی الصحیح (ص ۲۲۰ ج ۴ رقم ۲۷۳۵) میں اس کی روایت ذکر کی ہے اسی طرح امام ابن حبان نے الصحیح میں اس کی روایات ذکر کیں، ملاحظہ ہو: الاحسان رقم ۲۲۳۶، ۳۲۵۴، ۳۳۵۳، ۴۷۰۱، الموارد رقم ۲۰ ص ۳۶، ۲۵۳) اس تفصیل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ فضیلؒ بن سلیمان النمیری میں ایسا ضعف نہیں جس سے اس کی حدیث حسن درجے سے بھی کم ہو۔ اندازہ کیجئے کہ صحیح بخاری و مسلم، بلکہ صحاح ستہ کا وہ راوی ہے۔ امام مسلمؒ اور امام ابن حبانؒ نے اسے ثقہ قرار دیا۔ امام ابن عدیؒ الکامل میں ذکر کرنے کے باوجود خود اس پر کوئی کلام نہ کریں۔ امام ساجیؒ اسے صدوق قرار دیں۔ امام ترمذی بھی اس کی احادیث کو حسن صحیح قرار دیں، امام ابن خزیمہؒ، امام ابن حبانؒ کی الصحیح کا وہ راوی ہے۔ امام حاکمؒ اس کی روایات کو علی شرط الشیخین صحیح قرار دیں، علامہ ذہبیؒ اسے صدوق اور "من تکلم فیه وهو موثق" میں ذکر کریں، حافظ ابن حجرؒ، علامہ المنذریؒ، علامہ ہیثمیؒ، علامہ سیوطیؒ وغیرہ اس کی احادیث کے راویوں کو ثقہ اور حدیث کو صحیح کہیں، بلکہ علامہ البانیؒ بھی اس کی روایت کو حسن لذاتہ کا محتمل قرار دیں۔ اس کے باوجود بھی اگر حضرت عبداللہؓ بن الزبیر کی یہ روایت ضعیف اور ناقابل عمل ہے تو ہم ان کی تسلی و تشفی کس طرح کر سکتے ہیں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کھلے دل و دماغ سے ہمیں سوچنے سمجھنے کی اور اپنی جناب سے مانگنے اور دعا کرنے کی توفیق بخشے۔ آمین۔

الاعتصام:

12 اکتوبر 2001ء

صحیحین میں مدلسین کی روایات

اور

حدیثِ مسنّہ

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله . أما بعد:

صحیح مسلم شریف (ص ۱۵۵ ج ۲) میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ لا تذبحوا إلا مسنة إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن . قربانی میں نہ ذبح کرو، مگر مسنہ، ہاں اگر تنگی ہو تو بھیڑ کا جذعہ کرلو۔ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن حزم، علامہ البانی اور ہمارے محترم مولانا حافظ ثناء اللہ صاحب مدنی مدظلہ العالی کی رائے ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ ''ابوالزبیر'' راوی مدلس ہے اور روایت معنعن ہے۔ اسی پر جناب مولانا محمد قاسم الراشدی پیر آف جھنڈا حفظہ اللہ، جو ماشاء اللہ اپنے آباء واجداد کی وراثتِ علمی کے وارث ہیں۔ نے تعاقب کیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ابوزبیر ہی نہیں اور بھی صحیح بخاری ومسلم میں مدلسین کی روایات ہیں، تو وہ بھی ضعیف ہیں، بلکہ صحیحین میں کئی راوی ہیں جن پر اہل علم نے کلام کیا ہے تو کیا وہ بھی ساقط عن الاحتجاج ہوں گے؟ صحیحین میں ان کی روایات صحیح ہیں تو مدلسین کی روایات بھی صحیح ہیں۔''

اس کے جواب میں محترم مولانا حافظ ثناء اللہ صاحب مدنی حفظہ اللہ اور پھر ان کے تلمیذ رشید مولانا عبدالرشید راشدؔ صاحب نے جو کچھ لکھا، قارئین کرام اس کی تفصیل الاعتصام ج ۳ شمارہ نمبر ۱۹ (۲۵ مئی ۲۰۰۱ء) میں ملاحظہ فرمائیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ ''ابوالزبیرؒ مدلس ہے۔ صحیحین پر امام دارقطنیؒ کے اعتراضات کے جواب کی ضرورت ہے تو اس اعتراض کا رفع کرنا بھی ضروری ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے تو فرمایا ہے کہ صحیح مسلم میں متعدد روایات ہیں جن میں ابوالزبیر نے جابر سے سماع کی صراحت نہیں کی ففي القلب منها شيء (میزان:

الاعتدال: ص ۳۹ ج ۴) اور مسلم کی اس روایت میں بھی ابوالزبیرؒ مدلس ہے۔ صراحت سماع ثابت نہیں۔''

امام دارقطنیؒ کے اعتراضات کی نوعیت کیا ہے؟ اس کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے۔ تاہم صحیحین کی عظمت و رفعت کی بنا پر ہی علماء نے ان کے جوابات بھی دیئے۔ اسی طرح مدلسین و مختلطین کے بارے میں جو اعتراضات ہیں۔ ان کے جوابات بھی دیئے گئے اور انھی میں سے ایک جواب یہ ہے کہ متقدمین محدثین نے جن روایات میں انقطاع یا عدم سماع کی صراحت نہیں کی ان میں سے صحیحین کے مدلسین کی روایات، بالخصوص وہ جو اصول میں مروی ہیں، محمول علی السماع ہوں گی۔ جس کی تفصیل توضیح الکلام (ص ۲۹۵، ۴۶۴ ج ۲) وغیرہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

علامہ ابن دقیق العیدؒ اور علامہ المزیؒ نے اس بارے کچھ شبہات کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے صحیحین میں مدلسین کی بعض روایات میں صراحت سماع ثابت نہیں، مگر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ليست الأحاديث التي في الصحيحين بالعنعنة عن المدلسين كلها في الاحتجاج فيحمل كلامهم هنا على ما كان منها في الاحتجاج فقط وأما ما كان في المتابعات فيحتمل أن يكون حصل التسامح في تخريجها كغيرها...

(النكت على ابن الصلاح: ص ۶۳۶ ج ۲)

''صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات تمام کی تمام ایسی نہیں جن سے احتجاج و استدلال کیا گیا ہے اور جن حضرات نے کہا ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں، تو اس سے مراد وہی روایات ہیں جن سے استدلال کیا گیا ہے، البتہ وہ روایات، جو متابعات میں ہیں، ان کے بارے میں احتمال ہے کہ ان میں تسامح ہوا ہو، جیسا کہ دوسری متابعات میں تسامح ہوا ہے۔ امام مسلمؒ دوسرے طبقے کے راویوں سے بھی متابعات میں روایت لیتے ہیں، جیسے ان کی روایات اور طبقہ اولیٰ کے راویوں کی روایات

میں فرق ہے، یہی فرق استدلالاً واحتجاجاً روایت میں اور اس کی متابعات میں مدلسین کے بارے میں بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔

متقدمین محدثین رحمہم اللہ کے پیش نظر لاکھوں احادیث بالکل سامنے اور آنکھوں سے دیکھنے کی بات تھی۔ جیسا کہ ان کے تراجم میں کہا گیا ہے کأن السنن بین عینیه وہ حضرات اگر کسی روایت میں انقطاع وتدلیس کا حکم لگائیں تو اس کی نوعیت اور ہے۔ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ یا متاخرین میں کسی کا یہ فیصلہ بہرنوع محل بحث ونظر ہے۔ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کا اپنی تمام تر وسعتِ نظر کے باوجود نقد وجرح میں وہ مقام نہیں جو ائمہ متقدمین کو حاصل ہے۔ جس کا کسی بھی صاحبِ علم کو انکار نہیں۔ ضرورت محسوس ہوئی تو اس کے بارے میں بھی شواہد پیش کر دیئے جائیں گے۔ ان شاء اللہ

علامہ ذہبی رحمہ اللہ اور مسلم میں مدلس کی معنعن روایت

علامہ ذہبی رحمہ اللہ کی قدر ومنزلت سے کون واقف نہیں؟ انھوں نے بھی صحیح مسلم میں ابوالزبیر رحمہ اللہ کی معنعن روایت پر عدم اطمینان کا اظہار فرمایا اور بطور دلیل صحیح مسلم کی تین احادیث بھی ذکر کر دیں جو حسب ذیل ہیں:

۱. لا یحل لأحد حمل السلاح بمکة.

۲. رأی علیه الصلوة والسلام امرأة فأعجبته فأتی أهله زینب.

۳. النهی عن تجصیص القبر. (المیزان ص ۳۹ ج ۴)

حالانکہ تیسری روایت جو صحیح مسلم (ص ۳۱۲ ج ۱) میں حفص بن غیاث عن ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر کی سند سے معنعن مروی ہے، خود صحیح مسلم ہی میں اس کے بعد "حجاج بن محمد وعبد الرزاق عن ابن جریج قال اخبرنی ابو الزبیر انه سمع جابر بن عبد الله سے صراحتِ سماع کے ساتھ بھی مروی ہے۔ تعجب ہے کہ علامہ ذہبی رحمہ اللہ سے یہ بات مخفی کیسے رہی؟ علامہ کوثری نے مقالات میں اسی روایت کو ابو الزبیر رحمہ اللہ کی تدلیس کی بنا پر ضعیف قرار دیا، مگر علامہ البانی رحمہ اللہ نے تحذیر الساجد (ص ۲۹) میں ان کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ صحیح مسلم اور مسند احمد میں تحدیث ثابت ہے، بلکہ سلیمان رحمہ اللہ بن احمد

نے اس کی متابعت بھی کی ہے۔ تفصیل تحذیر الساجد میں ملاحظہ فرمائیں۔

دوسری حدیث صحیح مسلم (ص ۴۴۹ ج ۱) میں ابو الزبیر عن جابر کی سند سے مذکور ہے، حالانکہ مسند امام احمد (ص ۳۴۸ ج ۳) میں یہی روایت ابن لھیعة عن ابی الزبیر قال اخبرنی کی سند سے مروی ہے جس سے سماع کی صراحت ثابت ہوتی ہے اور مسند (ص ۳۴۱ ج ۳) میں ابن لھیعة ثنا ابو الزبیر عن جابر کی سند سے بھی مروی ہے، جس میں ابن لھیعہ کی صراحتِ سماع منقول ہے۔ مزید برآں حضرت جابرؓ کی روایت کا شاہد حضرت ابو کبشہؓ انماری سے ثابت ہے جسے امام احمدؒ (مسند ص ۲۳۱ ج ۴) وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ اس لیے حضرت جابرؓ کی یہ روایت بھی صحیح ہے ضعیف نہیں۔

پہلی روایت صحیح مسلم (ص ۴۳۹ ج ۱) کتاب الحج میں منقول ہے۔ جو معقل عن ابی الزبیر عن جابر کی سند سے مروی ہے، مگر یہی روایت مسند امام احمد (ص ۳۱۰، ۳۹۳ ج ۳) میں موسی و حسن کلاھما عن ابن لھیعة انا ابو الزبیر قال واخبرنی جابر اور ایک سند میں ان جابرا أخبره کی سند سے منقول ہے، جس میں صراحت سماع منقول ہے، مگر اس میں تحریم مدینہ کا اشارہ ہے "مکۃ" کی حرمت کا صراحتہً ذکر نہیں، نیز یہ روایت امام مسلمؒ نے تحریم مکہ کے بیان میں حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عمروؓ بن سعید اور حضرت ابن عباسؓ کی مفصل روایت کے بعد گویا متابعت میں ذکر کی ہے، اس لئے اپنی اصل کے اعتبار سے یہ روایت بھی ضعیف نہیں۔ تعجب ہے کہ علامہ البانیؒ نے صحیح الجامع رقم ۶۴۵ (ص ۱۲۶۶ ج ۲) میں اسی روایت کو ذکر کر کے گویا اس پر صحیح کا حکم لگایا، مگر اس کے لئے انھوں نے مزید مختصر مسلم (رقم ۷۶۷) کا حوالہ دیا۔ جب کہ مختصر مسلم للمنذری میں حافظ ذہبیؒ کے حوالے سے ابوالزبیر کی تدلیس پر اعتراض نقل کیا گیا ہے، اس کو صحیح نہیں کہا، حالانکہ یہ اعتراض بھی درست نہیں۔ ابن لھیعہؒ کی روایت میں صراحتِ سماع ثابت ہے۔ وہ فی نفسہ ثقہ وصدوق ہے اختلاط کے باعث اس پر کلام ہے۔ اور جن حضرات نے اس سے اختلاط سے پہلے سنا ہے، ان کی احادیث حسن، بلکہ صحیح قرار دی گئی ہیں اور شواہد و متابعات میں بھی جب اس کی روایت مقبول ہے، وہ مدلس کے سماع کی صراحت کر دے تو یہ صراحتِ سماع

مردود کیوں ہے؟ بلاشبہ ثبوتِ سماع کے لئے سند کی صحت ضروری ہے، مگر مدلس کا اپنے استاد سے سماع تو ہوتا ہے، لیکن تدلیس کی وجہ سے اس کی معنعن روایت قابل قبول نہیں ہوتی۔ اور جب ابن لھیعہ نے جو فی نفسہٖ ثقہ وصدوق راوی ہے، صراحتِ سماع کردی تو وہ مقبول ہونی چاہیے نہ کہ مردود، غور فرمایئے! کہ مسند امام احمد (ص ۳۴۷ ج ۳) کے حوالے سے صحیح مسلم کی تائید میں جو روایت ہم پیش کر آئے ہیں، علامہ البانیؒ نے اسے السلسلۃ الصحیحۃ رقم ۲۹۳۸ (ص ۱۰۵۲ ج ۶) میں ذکر کیا ہے، اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

رجال إسناده ثقات رجال مسلم غير ابن لهيعة وهو ثقة لكنه سيئ الحفظ.

اس کے بعد انھوں نے صحیح مسلم کی وہی روایت ذکر کی ہے جس پر مختصر صحیح مسلم للمنذری کے حاشیے میں علامہ ذہبیؒ کا کلام نقل کیا ہے اور ابوالزبیرؒ کے عنعنہ پر عدمِ اعتماد کا اظہار کیا ہے، جیسا کہ باحوالہ ہم پہلے نقل کر آئے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

ولحديث الترجمة متابع بسند صحيح عنه وهو معقل بن عبيد الله الجزري عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً...اخرجه مسلم ومن طريقه البغوي في شرح السنة وابن حبان ، ومعقل هذا فيه كلام من قبل حفظه، قال الحافظ في التقريب: صدوق يخطئ، فقد خالف ابن لهيعة في قوله عن أبي الزبير: أخبره جابر ، وقوله : المدينة مكان مكة ومن الصعب ترجيح أحد القولين على الآخر ولعل الراجح الجمع بينها ."

(الصحيحة : ص ۱۰۵۳، ۱۰۵۴ ج ۶)

یعنی اس حدیث کا سند صحیح سے متابع ہے اور وہ معقل بن عبيد الله عن ابي الزبير عن جابر کی سند سے یہ الفاظ ہیں۔ لا يحل لا حدان يحمل بمكة السلاح جسے امام مسلمؒ، بغویؒ اور ابن حبانؒ نے روایت کیا ہے۔ معقلؒ میں حافظے کی بنا پر کلام ہے، حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں

صدوق یخطئ کہا ہے اور اس نے ابن لھیعہؒ کی مخالفت کی ہے۔ ابن لھیعہؒ ابوالزبیرؒ سے اخبرہ جابر کہتے ہیں اور ''مکۃ'' کی جگہ ''المدینۃ'' کہتے ہیں دونوں میں سے کسی ایک قول کو ترجیح دینا مشکل ہے اور شاید دونوں کو جمع کرنا راجح ہے''

اس کے بعد دونوں کے شواہد ذکر کیے ہیں۔ اب بتائیے کہ اختلاف کے باوجود دونوں کو ایک دوسرے کا متابع کہنا، چہ معنی دارد؟

ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ امام مسلمؒ نے تو حضرت جابرؓ کی روایت ہی حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید میں بیان کی۔ تائید ومتابعت کا وہ حکم نہیں جو احتجاج واستدلال کی روایت کا ہوتا ہے۔ تاہم ابن لھیعہؒ نے اس میں صراحتِ سماع کی ہے گو متن میں کچھ فرق ہے، نیز اس سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ علامہ البانیؒ بھی بالآخر صحیح مسلم کی اس روایت کو درست قرار دیتے تھے۔ صحیح الجامع الصغیر میں ذکر کرنا بھی اس کا مؤید ہے۔

امام مسلمؒ کے علاوہ امام ابن حبانؒ نے بھی اپنی الصحیح میں یہ روایت ذکر کی اور مقدمۃ الصحیح (ص ۹۰) میں انھوں نے صراحت کی ہے کہ میں نے مدلسین کی وہی روایات اپنی اس کتاب میں ذکر کی ہیں جن میں سماع ثابت ہے۔ ان کی یہ وضاحت کرنا بھی دلیل ہے کہ اس روایت میں ابوالزبیرؒ کا سماع ثابت ہے۔

اسی طرح علامہ البانیؒ نے دوسری حدیث کو بھی الصحیحہ رقم ۲۳۶ میں ذکر کیا ہے، چنانچہ مسند احمد وغیرہ کے حوالے سے اولاً حضرت ابوکبشہؓ کی روایت نقل کی اور اس کے راویوں کو ثقہ وصدوق قرار دیا اور بطور شاہد صحیح مسلم وغیرہ سے حضرت جابرؓ کی حدیث نقل کی اور کہا:

وأبو الزبير مدلس وقد عنعنه لكن حديثه في الشواهد لا بأس به لاسيما وقد صرح بالتحديث في رواية ابن لهيعة عنه، وأما مسلم فقد احتج به. (الصحيحة رقم: ۲۳۵)

''ابوزبیرؒ مدلس ہےاوراس نے اسے معنعن ذکر کیا ہے،لیکن اس کی حدیث شواہد کے طور پر ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں خصوصاً جب کہ ابن لھیعہ کی اس سے روایت میں تصریح سماع ہےاورامام مسلمؒ نے اس سے استدلال کیا ہے۔''

بتلایئے !ابن لھیعہ کی بیان کردہ صراحتِ سماع کوقبول کیا۔ یا نہیں؟ علامہ البانیؒ کا اپنا ذوق تھا۔محدثین سابقین کے برعکس بسااوقات پہلے ضعیف اور متکلم فیہ سند ذکر کرتے ہیں ، پھراس کے متابع اورشواہد جواس سے اعلیٰ سند سے مروی ہوں،ان کونقل کرتے چلے جاتے ہیں اور یوں بالآخراس کی صحت کا فیصلہ صادرفرماتے ہیں،جیسا کہ اس روایت میں آپ دیکھ رہے ہیں۔ابوکبشہؒ کی روایت کواولاً ذکر کیا۔ اَزھر بن سعید تابعی کوابن حبانؒ اور العجلیؒ کے قول کی بناپر ثقہ قراردیا، نیز دیکھئے الصحیحہ رقم ۴۴۲۔حالانکہ وہ خودان کومتساہل قرار دیتے ہیں اورکئی مقامات پران کی توثیق کی تردید کردیتے ہیں۔جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں، پھراس کی تائید میں بطورشاہد صحیح مسلم کی حدیث ذکر کی۔

اسی طرح الصحیحہ رقم ۲۳۶۸ میں پہلے المنتخب مسندعبدبن حمید سے المرء فی صلوۃ ماانتظرھا. حماد بن شعیب الحمانی عن ابی الزبیر عن جابر کی سند سے ذکر کی اور فرمایا کہ یہ سند ضعیف ہے،کیونکہ ابوزبیرؒ مدلس اور حمادؒ ضعیف ہے،پھرفرمایا کہ اس کی متابعت ثابت ہے،چنانچہ اس کے بعد ابن لھیعہ ثنا ابو الزبیر قال: سألت جابراً کی سند سے یہ روایت ذکر کی اورفرمایا: رجالہ ثقات غیر ان ابن لھیعۃ سیئ الحفظ اس کے راوی ثقہ ہیں سوائے ابن لہیعہ کے کہ وہ سیئ الحفظ ہے،پھرفرماتے ہیں: لیکن اس کی متابعت منقول ہے،چنانچہ اس کے بعد مسند احمد سے الاعمش عن ابی سفیان عن جابر کی سند سے اسے ذکر کیااورفرمایاھذا اسناد صحیح علی شرط مسلم کہ اس کی سند شرط مسلم پرصحیح ہے۔غورفرمایئے!بات کیا ہوئی اورپھر ابن لھیعۃؒ کی بیان کردہ صراحت سماع کوقبول کیا یا نہیں؟ اگر تصریح سماع کا اعتبار نہیں تو ابن لھیعہؒ کے حافظہ کی کمزوری کوہی ذکر کیوں کیا؟ابوزبیرؒ کی تدلیس کاذکر بھی ہونا چاہیے تھا۔

اس ساری تفصیل سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ

ذہبیؒ نے صحیح مسلم کی جن تین روایات کے بارے میں ابوالزبیرؒ کی تدلیس کی بنا پر عدمِ اطمینان کا اظہار فرمایا وہ تینوں صحیح ہیں، بلکہ ان میں سماع بھی ثابت ہے۔ جب علامہ ذہبیؒ ایسی نابغہ شخصیت کا یہ خدشہ درست نہیں تو متاخرین میں سے کسی کا ایسا حکم، کیونکر قابلِ اعتنا ہو سکتا ہے۔ امام مسلمؒ کا تتبع بہر حال مقدم ہے۔ صحیحین میں مختلط اور متکلم فیہ راویوں کی احادیث کا انتخاب اور ان کے بارے میں امام بخاری و مسلم کی احتیاط پر اعتماد ہے تو مدلسین کے بارے میں ہی بے اعتمادی کیوں ہے؟ متاخرین میں حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے مدلسین کی معنعن روایات میں سماع کا تتبع کیا ہے تو یہ مزید اطمینانِ قلب کے طور پر ہے ان کو ضعیف یا ناقابلِ اعتماد ٹھہرانے کی بنا پر نہیں۔

حدیثِ مُسنّہ

حدیث مسنہ ہی کو لیجیے امام مسلمؒ کے علاوہ امام ابن خزیمہؒ نے بھی اپنی الصحیح (ص ۲۹۵ ج ۴) میں، نیز المنتقی ابن الجارود رقم ۴۰۴، ابوعوانہ ص ۲۲۷ ج ۵، ابو داود، نسائی، ابن ماجہ، مسند احمد، ابویعلیٰ اور بیہقی میں موجود ہے۔ علامہ البانیؒ نے امام ابن حزمؒ کی اقتدا میں اسے ابوالزبیرؒ کی تدلیس کی بنا پر ضعیف قرار دیا۔ علامہ البانیؒ کے تلامذہ بھی عموماً انھی کی تحقیق پر اعتماد کرتے ہوئے اسے ضعیف قرار دیتے ہیں۔ خود ہیچمدان ایک عرصہ پہلے ان کا ہمنوا تھا، چنانچہ انتیس سال قبل، فروری ۱۹۷۲ء کے دو شماروں میں انھی خیالات کا اظہار کیا گیا تھا، مگر مزید تتبع و تحقیق سے ان خیالات سے اب اتفاق نہیں، اس لیے کہ امام ابو عوانہ نے اپنی مسند میں جو دراصل صحیح مسلم پر مستخرج ہے ابوالزبیرؒ کے سماع کی صراحت کی، چنانچہ زہیر عن ابی الزبیر کی مختلف اسانید ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ورواه محمد بن بكر عن ابن جريج حدثني أبو الزبير أنه سمع جابراً يقول، وذكر الحديث. (ابوعوانہ: ص ۲۲۸ ج ۵)

بتلایئے تصریحِ سماع اور کسے کہتے ہیں؟

مگر یہاں دو اشکال ہیں، جن کا اظہار علامہ البانیؒ نے الصحیحہ (ص ۴۶۴ ج ۶) رقم ۲۷۰۷ کے تحت کیا ہے۔ ایک یہ کہ یہ سند معلق ہے۔ جس سے استدلال صحیح نہیں، دوسرا یہ

کہ یہاں غالباً ناقل یا طابع سے سہو ہوا ہے۔ امام مسلمؒ نے حدیث مسنہ کے بعد ایک دوسری حدیث محمد بن بکر عن ابن جریج حدثني ابو الزبير انه سمع جابراً کی سند سے ذکر کی۔ امام ابو عوانہؒ نے اسی کی تخریج کی ہے اور پہلی سند ناقل یا طابع کی غلطی سے ساقط ہوگئی ہے، حدیثِ مسنہ کے ساتھ اس کا تعلق نہیں۔

بلاشبہ دوسری بات میں وزن ہے بشرطیکہ صحیح نسخہ سے اس کی تائید ہو، انھوں نے فرمایا ہے کہ ظاہریہ کے مکتبہ میں اس کا نسخہ موجود ہے، اگر بات ویسی ہی ہے جیسی علامہ البانیؒ نے کہی ہے تو یہ صراحت سماع درست نہیں، لیکن ابوعوانہ کے خطی نسخہ کا عکس راقم نے شیخ ابوالاشبال احمد حفظہ اللہ کے مکتبہ میں اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ اس میں وہی کچھ ہیں جو مطبوعہ میں ہے۔ اس لیے شیخ البانیؒ کا موقف درست نہیں اور صحتِ سماع ثابت ہے۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے تو وہ بھی محل نظر ہے، کیونکہ ابوعوانہ ہی نہیں صحیح بخاری میں بھی امام بخاریؒ صراحتِ سماع کے لئے معلق روایت ذکر کرتے ہیں اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں۔ "لم اجده" مجھے یہ روایت نہیں ملی۔ مثلاً باب لا يستنجي بروث میں جو زہیر عن ابی اسحاق کی سند سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وقال ابراهيم بن يوسف عن ابيه عن ابي اسحاق حدثني عبد الرحمن حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ تعلیقاً روایت ابواسحاق کی تدلیس پر اعتراض کے جواب میں صراحتِ سماع کے لئے امام بخاریؒ نے ذکر کی ہے مگر حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ لم اجدها کہ اس روایت کو میں نے نہیں پایا۔ (مقدمہ فتح الباری :ص ۲۲) اس لیے اگر ایسی معلق روایت کی سند نہ بھی ملے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اس قیل وقال کے علاوہ امام مسلمؒ، امام ابن خزیمہؒ، ابن الجارود کا اپنی کتابوں میں اس روایت کو ذکر کرنا اس کی صحت کی دلیل ہے۔ متأخرین میں سے کسی کو اس میں ابوالزبیرؒ کی تصریحِ سماع نہیں ملی تو ان کی یہ کوشش چند قلمی اور مطبوعہ کتابوں تک محدود ہے۔ ان کے اس تتبع کو متقدمین کی تحری وتتبع سے کوئی نسبت نہیں، جنھوں نے لاکھوں احادیث سے اصح الصحیح کا انتخاب کیا اور بحیثیت مجموعی امت نے ان پر اعتماد کیا۔ علامہ البانیؒ بلاشبہ عبقری انسان

تھے اور حدیث کی خدمت میں ان کی مساعی لازوال ہیں، مگر ان کا کچھ اپنا اسلوب ہے۔ صحیحین کی ارجحیت کے بھی وہ قائل نہیں، اسی لیے وہ ان کی روایات کو اولیت نہیں دیتے، بلکہ اپنی تحقیق وتنقید میں بسا اوقات بلا دریغ ان پر حرف گیری کرتے ہیں۔ علامہ البانیؒ سے قبل بھی بعض حضرات نے صحیحین کی بعض روایات پر تنقید کی ہے، مگر ہر دور میں بحمد اللہ ان کا دفاع بھی ہوتا رہا۔ امام دارقطنیؒ کے اعتراضات کا جواب علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے دیا۔ حافظ زین الدین عبدالرحیمؒ العراقی نے اس سلسلے میں **الاحادیث المخرجة فی الصحیحین التی تکلم فیها بضعف و انقطاع** کے نام سے مستقل کتاب لکھی۔ علامہ عراقیؒ کے فرزند ارجمند حافظ ولی الدین ابوزرعہؒ احمد بن عبدالرحیم نے بھی "**البیان والتوضیح لمن خرج له فی الصحیح وقد مس ضرب من التجریح**" کے نام مستقل رسالہ لکھا۔ گویا صحیح کی بعض روایات پر تنقید بھی ہوئی، مگر بحمد اللہ اس کا دفاع بھی ہر دور میں ہوتا رہا۔ جس کی تفصیل سے بحمد اللہ یہ ناکارہ بہت حد تک باخبر ہے۔

صحیحین میں مختلط راویوں کی روایات مروی ہیں۔ عموماً محدثین متأخرین کے ہاں تو صحیحین کی عظمت اور ان کے مصنفین کی تحقیق وتنقیح کی بنا پر یہ قاعدہ ہی قرار پا جائے کہ مختلطین سے روایت کرنے والوں نے اختلاط سے پہلے سنا ہے۔ اور اگر ثابت ہو جائے کہ راوی نے اختلاط کے بعد سنا ہے تو اس کے بارے میں یہ طے پا جائے کہ امام بخاری ومسلم نے ان کی احادیث کو منتخب کیا ہے اور جس کو صحیح سمجھا اس کو الصحیح میں درج کیا ہے، جیسا کہ ہدی الساری (ص ۴۰۶) میں حافظ ابن حجر نے اور صحیح ابن حبان کے مقدمے (ص ۹۰ ج ۱) میں امام ابن حبان نے صراحت کی ہے۔ جس کی تفصیل توضیح الکلام (ص ۴۶۶۔۴۶۹ ج ۲) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ جب مختلط راوی کے بارے میں یہ فیصلہ ہے تو مدلس کے بارے میں بھی اسی اصول کے مطابق فیصلہ ہونا چاہیے۔ کسی متأخر کا صراحتِ سماع نہ ملنے پر انقطاع کا حکم اس کا اپنا فیصلہ ہے۔ شیخین کا تتبع وتفتیش بہر حال ان سے مقدم ہے اور صحیحین پر اس قسم کی تنقید قطعاً خوش آئند نہیں۔

الاعتصام 22 جون 2001ء

عشاء سے پہلے چار رکعتیں اور مسلکِ احناف

فقہ حنفی کے وہ مسائل جو کتاب اللہ یا سنت صحیحہ سے ثابت نہیں، ان میں ایک مسئلہ عشاء کی نماز سے پہلے چار سنتیں پڑھنے کا ہے، جو تقریباً سبھی امہات کتب الحنفیہ میں منقول ہے اور اسی بنا پر نمازِ عشاء کی کل تعداد سترہ رکعت بتائی جاتی ہے، حالانکہ نمازِ عشاء سے پہلے چار رکعت سنت پڑھنے کا ثبوت کسی بھی صحیح کیا ضعیف حدیث میں بھی منقول نہیں۔ جس کا اعتراف حضرت مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم نے واشگاف الفاظ میں کیا ہے۔ چنانچہ موصوف جامع الترمذی کی شرح میں اپنے شیخ علامہ کشمیریؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ عشاء کی فرض نماز کے بعد چار رکعتیں تو صحیح حدیث سے ثابت ہیں، مگر اس سے پہلے چار رکعتیں پڑھنے کی حدیث ضعیف ہے، علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں:

لم اجد في الأربع قبل العشاء حديثا في كتب الحديث مع فحص بالغ، وذكر في الكبيري حديث البراء بن عازب معزواً إلى سنن سعيد بن منصور من صلى قبل العشاء أربعاً كأنما تهجد من ليلته ومن صلاها بعد العشاء كان كمثلهن من ليلة القدر. وهذا خطأ فإن رواية سنن سعيد بن منصور هذ رأيتها في عدة كتب ليس في واحد منها ذلك بل فيها: من صلى قبل الظهر أربعاً كأنما تهجد من ليلته الخ." (معارف السنن: ج۴ص۱۱۵)

"کتب حدیث میں انتہائی تتبع اور تلاش کے باوجود عشاء سے پہلے چار رکعتیں پڑھنے کی کوئی حدیث میں نے نہیں پائی اور 'الکبیری' میں حضرت براءؓ

بن عازب کی حدیث مذکور ہے جو سنن سعید بن منصور کی طرف منسوب ہے کہ ''جس نے عشاء سے پہلے چار رکعتیں پڑھیں اس نے گویا اس رات کی تہجد کی نماز پڑھی اور جس نے عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھیں اس نے گویا لیلۃ القدر میں یہ رکعتیں پڑھیں۔'' مگر یہ غلطی ہے۔ سنن سعید بن منصور کی یہ روایت میں نے کئی کتابوں میں دیکھی، لیکن ان میں یہ الفاظ نہیں، بلکہ ان میں ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھیں اس نے گویا اس رات تہجد کی نماز پڑھی۔''

اس کے بعد انھوں نے اس روایت کے لئے فتح القدیر (ص ۳۱۵ ج ۱) نصب الرایہ (ص ۳۵۰ ج ۲) منتقی الاخبار، مجمع الزوائد (ص ۲۲۱ ج ۲) اور کنز العمال (ص ۸۳ ج ۴) کا حوالہ دیا ہے اور کہا ہے:

فظهر أنه زلة قلم أو زلة نظر، وصاحب الكبيرى ينقل الأحاديث غالباً عن فتح ابن الهمام، كما ينقل ابن الهمام غالبها عن نصب الراية ولم نحمله على سهو الكاتب لأن صاحب الكبيرى استدل به لقول الماتن وأربع قبل العشاء وأربع بعدها.

(معارف السنن: ص ۱۱۵ ج ۴)

''اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ صاحب الکبیری کے قلم یا نظر کی غلطی ہے۔ صاحب الکبیری اکثر احادیث ابن الہمام کی فتح القدیر سے لیتے ہیں۔ جیسے ابن الہمام اکثر نصب الرایہ سے احادیث نقل کرتے ہیں۔ ہم اس کو کاتب کا سہو نہیں کہہ سکتے، کیونکہ صاحب الکبیری نے ماتن کے قول کہ چار رکعتیں عشاء سے پہلے اور چار عشاء کے بعد۔۔۔۔۔ پر اس سے استدلال کیا۔''

گویا عشاء کی نماز سے پہلے چار رکعتیں پڑھنے کی لے دے کر یہ ایک روایت تھی جسے صاحب الکبیری نے نقل کیا، مگر حقیقت میں یہ بھی ان کا وہم ہے اس مسئلے میں کوئی روایت نہیں۔ آگے بڑھنے سے پہلے یہ دیکھئے:

علامہ بنوریؒ کا اپنا سہو

علامہ محمد یوسف بنوریؒ نے حدیث نقل کرنے میں جس وثوق ویقین سے علامہ ابراہیمؒ الحلبی شارح ''منیۃ المصلی'' کی طرف سہو وخطا کی نسبت کی ہے، وہ قطعاً صحیح نہیں، بلکہ یہ خود ان کے سہو وخطا کا نتیجہ ہے، علامہ الحلبیؒ اس سے بری الذمہ ہیں، چنانچہ موصوف متن کے الفاظ واربع قبل العشاء واربع بعدها وان شاء ركعتين. کی شرح میں لکھتے ہیں۔

أي وإن شاء صلى ركعتين ، أما الركعتان فلما مرمن حديثي عائشة وأم حبيبة، وأما الاربع بعدها فلما روى عن البراء بن عازب قال: قال رسول الله ﷺ: من صلى قبل الظهر أربعاً كان كانما تهجد من ليلته ومن صلاهن بعد العشاء كان كمثلهن من ليلة القدر. رواه سعيد بن منصور في السنن.

''اگر چاہے تو عشا کے بعد (چار کی بجائے) دو رکعتیں بھی پڑھ لے۔ دو رکعتیں اس لیے کہ پہلے حضرت عائشہؓ اور حضرت ام حبیبہؓ کی حدیث گزر چکی ہے۔ اور جو عشاء کے بعد چار رکعتیں ہیں تو یہ اس بنا پر کہ حضرت براءؓ بن عازب سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھیں اس نے گویا اس رات کی نماز تہجد پڑھی اور جس نے عشاء کے بعد پڑھیں اس نے گویا اسی قدر لیلۃ القدر میں پڑھیں۔ اسے سعید بن منصور نے سنن میں روایت کیا ہے۔''

اس کے بعد مزید انھوں نے عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھنے کے آثار ذکر کیے ہیں اور ان کے بعد لکھا ہے:

وأما الأربع قبلها فلم يذكر في خصوصها حديث لكن يستدل بعموم ما رواه الجماعة من حديث عبد الله بن مغفل أنه عليه السلام قال: بين كل اذانين صلوة. الخ

(غنیۃ شرح منیہ: ص ۳۸۵)

''رہی عشاء کی نماز سے پہلے کی چار رکعتیں تو خصوصیت سے ان کے بارے میں کوئی حدیث مذکور نہیں ،لیکن حضرت عبد اللہ ؓ بن مغفل کی عام روایت سے استدلال ہوسکتا ہے جسے ایک جماعت نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہر دواذانوں کے مابین نماز ہے۔''

علامہ الحلبیؒ شارح منیہ کے یہ الفاظ تو اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ انھوں نے عشاء سے پہلے چار رکعتوں کے بارے میں اس مذکورۃ الصدر روایت کو قطعاً ذکر نہیں کیا۔ نہ ہی اس کو متن کے الفاظ اربع قبل العشاء کی تائید میں بطور استدلال پیش کیا، جیسا کہ علامہ بنوریؒ کہہ رہے ہیں، بلکہ انھوں نے تو صاف صاف فرمایا ہے کہ پہلی چار رکعتوں کا خصوصی ذکر کسی حدیث میں نہیں۔ علامہ الحلبیؒ شارح منیہ کی ذکر کردہ حدیث کے الفاظ بالکل وہی ہیں، جو علامہ بنوریؒ نے فتح القدیر، نصب الرایہ، مجمع الزوائد اور کنز العمال سے نقل کیے ہیں ان کو عجلت میں غلط نقل کرنے میں خطا خود علامہ بنوریؒ کی ہے۔

علامہ تقی عثمانی کا تسامح

تعجب ہے کہ مولانا تقی عثمانی حفظہ اللہ نے بھی علامہ بنوریؒ کی تقلید میں آنکھیں بند کر کے یہی کچھ لکھ دیا۔

> اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی، تمام فقہاءِ حنفیہ اربع قبل العشاء کو سنن غیر رواتب میں بالالتزام ذکر کرتے ہیں۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلی قبل العشاء أربعاً کان کأنما یتھجد من لیلتہ اور سنن سعید بن منصور کا حوالہ دیا ہے، لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحبِ کبیری سے تسامح ہوا ہے۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظھر أربعاً کأنما تھجد من لیلتہ لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔ (درسِ ترمذی: ص ۱۹۶، ۱۹۷ ج ۲)

مگر آپ پڑھ آئے ہیں کہ یہ تسامح خود علامہ بنوریؒ کا ہے۔ علامہ ابراہیم الحلبیؒ شارح

منیہ کا نہیں۔ افسوس کہ بلا مراجعت علامہ تقی عثمانی نے بھی مکھی پہ مکھی ماری۔ کبیری شرح منیہ دیکھنے کی زحمت نہیں فرمائی۔ بلکہ المحیط کے حوالے سے منیہ میں جو کہا گیا ہے کہ عصر اور عشاء سے پہلے چار رکعتیں اچھی ہیں، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ان پر مواظبت (ہیشگی) نہیں کی۔ اس پر علامہ الحلبیؒ فرماتے ہیں، عشاء سے پہلے کی چار رکعتیں تو آپ سے ثابت ہی نہیں چہ جائے کہ مواظبت ہو۔ ان کے الفاظ ہیں۔ لم یروانه صلاها فضلا عن المواظبة (الکبیری: ص ۳۸۸) اس تصریح کے بعد علامہ الحلبیؒ کی طرف اس روایت کا انتساب بہر آئینہ غلط اور محض سہو وخطا کا نتیجہ ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانی نے اعلاء السنن (ص ۱۶ ج ۷) میں کبیری کی عبارت نقل کی ہے:

أما الأربع قبلها (أی قبل صلوة العشاء) فلم یذکر فی خصوصها حدیث. الخ

''کہ عشاء سے پہلے چار رکعتوں کا خصوصاً کسی حدیث میں ذکر نہیں ہوا۔'' وہ تو اس کا انکار کر رہے ہیں، مگر مولانا بنوریؒ اور مولانا تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ انھوں نے ایک حدیث نقل کی ہے۔ جس کے نقل کرنے میں ان سے تسامح ہوا ہے، مگر آپ اصل حقیقت معلوم کر آئے ہیں کہ تسامح علامہ الحلبیؒ شارح منیہ کا نہیں، بلکہ خود علامہ بنوریؒ اور مولانا تقی عثمانی صاحب کا ہے۔

علامہ بنوریؒ کی بے چارگی

عشاء سے پہلے چار رکعتوں کو کتب فقہاء میں جو سنت غیر مؤکدہ کہا گیا ہے، اس کے ثبوت کے لئے علامہ بنوریؒ نے مقدور بھر کوشش کی، مگر ناکام رہے۔ خود انھوں نے لکھا ہے کہ علامہ قاسمؒ بن قطلو بغا نے ''الاختیار شرح المختار'' کی تخریج کی ہے وہ کتاب میرے پاس نہ تھی۔ میں نے حیدر آباد، دکن مولانا ابوالوفاءؒ افغانی کی خدمت میں لکھا کہ آپ کے پاس یہ تخریج ہے اس میں سے عشاء سے پہلے چار رکعتوں کے بارے میں دیکھیں کہ حافظ قاسمؒ نے اس بارے میں کوئی حدیث ذکر کی ہے، تو انھوں نے جواباً فرمایا کہ اس جگہ نسخے میں بیاض ہے۔ فکأن الحافظ قاسم بن قطلوبغا لم یقف علی حدیث فیه گویا حافظ

قاسمؒ بن قطلو بغا اس بارے کسی حدیث پر مطلع نہیں ہوئے۔ وہ بڑے معتبر عالم ہیں، انھوں نے علامہ الزیلعیؒ کی تخریج ہدایہ پر منیة الالمعی فیما فات من تخریج احادیث الهداية للزيلعي کے نام سے استدراک بھی لکھا ہے اور وہ بھی اس بارے، کسی حدیث پر مطلع نہیں ہوئے۔

ومتون الحنفية متطابقة على ذكر الأربع قبل العشاء فربما يكون له حجة في كتب أئمتنا المخطوطة أو الضائعة والله أعلم. (معارف: ص ۱۱۶ ج ۴)

''اور حنفی متون میں متواتر عشاء سے پہلے چار رکعتیں مندوب ہونے کا ذکر ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی دلیل ہمارے ائمہ کی قلمی کتابوں میں ہو یا ان کتابوں میں ہو جو ضائع ہوگئی ہیں۔''

لیجئے جناب یہ ٹھہری ''اصل دلیل'' عشاء سے پہلے چار رکعتوں کی اور یہ ''دلیل'' اسی مسئلہ کی ہی نہیں، بلکہ ان تمام مسائل اور روایات کی بھی یہی دلیل ہے، جن کا کوئی ثبوت کتبِ احادیث میں نہیں، کہ ان مسائل کے دلائل (یا وہ روایات جو کتبِ فقہاء میں ہیں، مگر کتبِ احادیث میں موجود نہیں، وہ) ہمارے ائمہ کی ان کتابوں میں ہوں گی جو ہم تلک نہیں پہنچیں یا وہ ضائع ہوگئی ہیں۔ حسنِ ظن بڑی اچھی بات ہے، مگر اس کی بھی کوئی حد ہوتی ہے۔ اس عذرِ لنگ کی حقیقت کا اظہار ہم ''احادیث ہدایہ فنی و تحقیقی حیثیت'' میں کر چکے ہیں۔ یہ عجالہ (ہنگامی مقالہ) اس تفصیل کا متحمل نہیں۔

علامہ الحلبیؒ کی عجیب وضاحت

علامہ ابراہیمؒ الحلبی شارح منیة المصلی نے اس اعتراف کے بعد کہ عشاء کے بعد چار رکعتوں کے بارے میں کوئی روایت مذکور نہیں۔ حضرت عبداللہؓ بن مغفل کی حدیث سے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہر دو اذانوں (اذان و تکبیر) کے مابین نماز ہے۔ گویا یہ حدیث عشاء سے پہلے نفل کے استحباب کی دلیل ہے۔

لكن كونها أربعاً يتمشى على قول أبي حنيفة لا نها الأفضل

عنده فيحمل عليها لفظ الصلوة.الخ (کبیری:ص۳۸۵)

''لیکن ان کا چار رکعتیں ہونا امام ابوحنیفہؒ کے طریقے پر ہے، کیونکہ ان کے نزدیک رات کی نماز میں چار رکعتیں افضل ہیں، اس لیے حدیث میں الصلوۃ کا لفظ چار رکعتوں پر محمول ہوگا۔''

مگر علامہ الحلبیؒ شاید یہ یاد نہیں رکھ سکے کہ حضرت عبداللہؓ بن زبیر سے یہ روایت دو رکعتوں کی تعیین کے ساتھ مروی ہے۔ جس کے الفاظ ہیں: مامن صلوۃ مفروضة الا وبين يديها ركعتان ابن حبان، دارقطنی وغیرہ، نصب الرایہ (ص۱۴۲ ج۲، الصحیحہ رقم الحدیث۲۳۲، اور حضرت عبداللہؓ بن مغفل المزنی کی یہ روایت جو بين كل اذانين صلوة کے الفاظ سے ہے، ابوداود مع عون (ص۴۹۴ ج۱) میں صلوا قبل المغرب ركعتين کے الفاظ سے بھی مروی ہے، نیز دیکھیے (نصب الرایہ: ص۱۴۰ ج۲) اس لیے علامہ الحلبیؒ کا الصلوة کے لفظ کو امام ابوحنیفہؒ کے طریقے پر چلتے ہوئے چار رکعتوں پر محمول کرنا محض ڈوبتے کو تنکے کا سہارا کے مترادف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی چال بے شک چلیں، مگر بے جا تاویل کا دروازہ دین کی کوئی خدمت نہیں۔ مولانا ظفر احمد عثمانی نے اس اعتراض کے جواب میں جو فرمایا وہ بجائے خود غور طلب ہے۔ لکھتے ہیں:

نعم لامدخل للقياس في إثبات السنة وأبو حنيفة لم يقل بسنية الاربع قبل العشاء بل قال باستحباب الأربع في صلوة الليل والنهار بتسليمة ويمكن إثبات الاستحباب والفضيلة بالقياس."

(اعلاء السنن: ص۱۶ ج۷)

''یہ درست ہے کہ سنت کے ثبوت میں قیاس کو کوئی دخل نہیں مگر امام ابوحنیفہؒ نے عشاء سے پہلے چار رکعتوں کو مسنون نہیں کہا، بلکہ رات دن کی نفل نماز میں چار رکعتوں کو مستحب کہا ہے۔ اور استحباب وفضیلت کا ثبوت قیاس سے ممکن ہے۔''

انصاف شرط ہے کہ علامہ حلبیؒ کے دفاع میں یہ تاویل کہاں تک مبنی بر حقیقت ہے۔ کیا عشاء سے پہلے چار رکعتیں حنفی مذہب میں سنت غیر مؤکدہ نہیں؟ اسی کے ثبوت کے لئے

علامہ الحلبیؒ نے حضرت عبداللہؓ بن المغفل کی روایت میں الصلوۃ کے لفظ کو امام ابوحنیفہؒ کی پیروی میں چار رکعتوں پر محمول کیا، اگر یہ چار رکعتیں مسنون نہیں تو علامہ الحلبیؒ کو اتنے تکلف کی ضرورت ہی کیا تھی؟ پھر امام ابوحنیفہؒ دن رات کے نفل چار چار رکعت پڑھنا افضل قرار دیتے ہیں۔ رات کی نماز کے بارے میں یہ حکم نصاً ہے یا قیاساً؟ امام صاحب کے شاگردانِ رشید امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کیا نص کی بنا پر رات کی نماز دو دو رکعتوں سے پڑھنے کو افضل قرار نہیں دیا؟ "صلوۃ اللیل مثنی مثنی" اس مسئلے میں نص ہے یا نہیں؟ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی فرماتے ہیں، چار رکعتیں ایک سلام سے پڑھنی تو نبی کریم ﷺ سے ثابت ہیں، لیکن یہاں کون سی دلیل ہے کہ یہ افضل بھی ہے۔ ان جیسے مسائل میں فضیلت شارع علیہ الصلوۃ والسلام کے مقرر کرنے سے ہوتی ہے محض عقل وقیاس سے نہیں۔"

(التعلیق الممجد: ص ۱۲۰)

علامہ کشمیری کی بے چارگی

علامہ کشمیری مرحوم کی فکر مندی کا اندازہ کیجئے۔ فرماتے ہیں:

تتبعت الكتب لأجد الرواية عن أبي حنيفة مثل الصاحبين ولكني لم أجد مع التتبع الكثير ولو وجدت عنه لرجحت ولو شاذة. (العرف الشذی: ص ۱۹۷)

"میں نے کتابوں کا بہت تتبع کیا تا کہ کوئی قول امام ابوحنیفہؒ کا صاحبین کے قول کی مانند مل جائے لیکن تتبع کثیر کے باوجود میں نے کوئی قول نہیں پایا۔ اگر میں ان سے ایسا قول پالیتا تو میں اسی کو راجح قرار دیتا اگرچہ وہ شاذ ہی ہوتا۔"

اندازہ کیجئے علامہ کشمیریؒ رات کی نماز کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کے متعلق کس قدر پریشان ہے۔ کوشش بسیار کے باوجود انھیں کوئی قول امام صاحب کا ایسا نہیں ملا جو قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے موافق ہو کہ رات کے نوافل دو دو رکعت سے پڑھنے افضل ہیں، بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے اس سلسلے میں قول کی کمزوری کی بنا پر یہاں تلک فرما دیا کہ

اگر مشہور روایت نہ سہی کسی شاذ روایت میں بھی ان کا ایسا قول مل جاتا جو صاحبین کے قول کے مطابق ہوتا تو میں اس کو ترجیح دیتا۔ یہی نہیں، بلکہ العرف الشذی کے اسی مقام پر حاشیے میں یہ بھی فرمایا گیا ہے:

لان الترجيح من حيث الحديث في هذه المسئلة لمذهب الصاحبين. الخ (حاشیہ العرف الشذی: ص ۱۹۷)

''کیونکہ اس مسئلے میں حدیث کی بنا پر ترجیح صاحبین کے مذہب کو ہے۔'' لہٰذا جب نصاً یہ علمائے احناف صاحبین کے مسلک کو راجح قرار دیتے ہیں تو محض ظن وقیاس سے امام ابوحنیفہؒ کے موقف کو ترجیح دینا محض تکلف نہیں تو اور کیا ہے۔

بلکہ علامہ بنوریؒ نے علامہ کشمیریؒ کا مذکوہ بالا قول نقل کرنے کے بعد شرح المہذب (ص ۵۴ ج ۴) کے حوالے سے امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ صلوة الليل مثنى رات کی نماز دو رکعت ہے۔ اور کہا ہے کہ ہمارے فقہائے احناف کی کتابوں میں یہ قول نہیں۔ علامہ نوویؒ نے شاید یہ قول ابن المنذرؒ سے نقل کیا ہے فالحمد لله قد ظفرت بما تمناه الشيخ رحمه الله تعالىٰ پس اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ میں نے شیخ رحمہ اللہ کی تمنا پوری کر دی۔ (معارف السنن: ص ۱۲۱، ۱۲۲ ج ۴) اس بنا پر جب امام ابوحنیفہؒ کا قول بھی صاحبین کے قول کے مطابق مل گیا تو بقول کشمیریؒ صاحب اب اسی کو ترجیح دینی چاہیے۔ کیونکہ حدیث کے اعتبار سے یہی قول راجح ہے۔ یہ بات تو محض ضمناً آ گئی جس کی مزید تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ اس ضروری تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علمائے احناف جو عشاء سے پہلے چار رکعت پڑھنے کو سنت غیر مؤکدہ قرار دیتے ہیں اس کی کوئی دلیل نہیں۔ علامہ ابراہیم الحلبیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ آنحضرت ﷺ سے یہ منقول ہی نہیں اور علامہ بنوریؒ نے ان کے حوالے سے جو دلیل ذکر کی وہ ان کے سہو وخطا کا نتیجہ ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہم سب کی ایسی لغزشوں سے صرف نظر فرمائے اور صحیح سنت کی تابعداری کی توفیق بخشے۔ آمین۔

الاعتصام: 8 جون 2001ء

رمضان المبارک میں کرنے کے دو کام

الحمد لله والصلوٰة والسلام علی رسول الله . أما بعد:

رمضان وہ بابرکت مہینہ ہے جس میں فواحش ومنکرات کے کانٹے ختم ہوتے ہیں، اور عبادت کی کلیاں مسکراتی اور نیکیوں کے غنچے کھلتے ہیں۔ یہ مہینہ نیکیوں کے لئے موسم بہار ہے، اسے آپ نیکیوں کا موسم بھی کہہ سکتے ہیں اور ذخیرۂ آخرت جمع کرنے کے لئے سیل (sale) کے ایام بھی قرار دے سکتے ہیں۔ ان بابرکت ایام ولیالی میں ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ کن کن اعمال کا اہتمام کرنا چاہیے؟ اور کن اعمال سے اجتناب کرنا چاہیے؟ ان تمام باتوں میں سے سردست ہم دو باتوں کے ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۔ قرآن مجید کی تلاوت

۲۔ صدقہ وخیرات

ہمیں چاہیے کہ جس قدر ہو سکے رمضان المبارک میں قرآنِ مجید کی تلاوت کا اہتمام کریں اور اللہ کی راہ میں صدقہ وخیرات کریں۔

تلاوتِ قرآن مجید

رمضان اور قرآن کو باہم بڑی مناسبت ہے، بلکہ قرآن پاک سے پہلے دیگر کتب وصحفِ سماویہ کو بھی رمضان اور روزے سے بڑی مناسبت ہے۔ مؤرخِ اسلام، علامہ سید سلیمان ندویؒ نے کیا خوب لکھا ہے:

> ''کوہِ سینا کا پر جلال پیغمبر (حضرت موسیٰ علیہ السلام) جب تورات لینے جاتا ہے تو چالیس شبانہ روز بھوکا اور پیاسا رہتا ہے، کوہِ سعیر کا مقدس آنے والا (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) اس سے پہلے کہ اس کے منہ میں انجیل کی زبان گویا ہو، وہ چالیس روز وشب بھوکا اور پیاسا رہا، اسی طرح فاران کا آتشیں

شریعت والا پیغمبر (حضرت محمد ﷺ) نزولِ قرآن سے پہلے پورے ایک مہینہ حرا نامی مکہ کے ایک غار میں ہر قسم کی عبادتوں میں مصروف رہتا ہے (اور روزے بھی رکھتا ہے) بالآخر اسی اثنا میں ناموسِ اکبر مژدۂ جاں فزا لے کر نمودار ہوتا ہے۔'' (سیرت النبی: ص ۱۵۷، ۱۵۸ ج ۵)

رمضان میں نزولِ قرآن

یہ واقعہ اسی ماہِ مبارک کا تھا، اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیٓ اُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْاٰنُ﴾

''رمضان کا وہ مہینہ جس میں قرآن نازل کیا گیا۔'' (البقرۃ: ۱۸۵)

حضرت واثلۃ بن الاسقع ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''حضرت ابراہیم علیہ السلام پر صحائف کا نزول رمضان المبارک کی پہلی تاریخ کو، تورات رمضان کی چھ تاریخ گزرنے کے بعد، انجیل تیرہ رمضان کو اور قرآن مجید رمضان کی چوبیسوں تاریخ گزرنے کے بعد، یعنی پچیسویں شب نازل ہوا۔''

(مسند احمد: ص ۱۰۷ ج ۴، طبرانی: ص ۷۵ ج ۲۲، بیہقی: ص ۱۸۸ ج ۹، ابن جریر وغیرہ، الصحیحۃ ۱۵۷۵)

رمضان اور قرآن کی باہمی مناسبت کی بنا پر ہی حضرت جبریل علیہ السلام رمضان میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قرآن مجید کا دور کرتے، چنانچہ سیدۃ نساء اہل الجنۃ فاطمۃ الزہراء ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

إن جبريل كان يعارضني القرآن كل سنة مرة وأنه عارضني العام مرتين. الخ (بخاری رقم: ۳۶۲۴ مسلم: وغیرہ)

''جبریل علیہ السلام ہر سال رمضان میں ایک بار قرآن کا دور کرتے تھے۔ اور اس سال (رمضان میں) دوبارہ دہرائی کی ہے۔''

حضرت ابن عباس ؓ نے تو اس بات کی بھی وضاحت فرمائی ہے، کہ یہ دہرائی رمضان المبارک کی راتوں میں ہوتی تھی، چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

كان جبريل علیہ السلام يلقاه كل ليلة في رمضان حتى ينسلخ يعرض عليه النبي ﷺ القرآن . (بخاری:ص۱۹۰۲ج۵)

''جبریلِ امین علیہ السلام آپ ﷺ سے رمضان کی ہر رات کو ملاقات کے لئے آتے، رمضان کے آخر تک (ہر شب ان کی آمد ہوتی) اور نبی ﷺ ان سے قرآن کا دور کیا کرتے۔''

قرآنِ مجید کی تلاوت جب بھی ہو فائدے سے خالی نہیں، مگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے رمضان میں رات کو تلاوت کے اہتمام کا اشارہ معلوم ہوتا ہے، جس کی تائید حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حسبِ ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة ، يقول الصيام: أى رب! منعته الطعام والشهوة فشفعني فيه، ويقول القرآن : منعته النوم بالليل فشفعني فيه، قال : فيشفعان (احمد، حاکم، طبرانی)

''قیامت کے روز قرآن اور روزہ بندے کی سفارش کریں گے، روزہ کہے گا: اے رب کریم! میں نے اسے کھانے اور شہوات سے روکے رکھا، اس کے حق میں میری سفارش قبول فرما، اور قرآن کہے گا: میں نے اسے رات کو سونے سے روکے رکھا، اس کے بارے میں میری سفارش قبول فرما، آپ ﷺ نے فرمایا: ''ان دونوں کی سفارش قبول کی جائے گی۔''

رمضان المبارک کی راتوں کو قرآن مجید پڑھنے، سننے کے لئے ہی رسول اللہ ﷺ نے قیامِ رمضان کا حکم فرمایا کہ قرآن مجید پڑھنے، سننے کا یہی افضل ترین طریقہ ہے اور اس بارے میں رغبت دلاتے ہوئے آپ نے ارشاد فرمایا:

من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفرله ماتقدم. (بخاری ومسلم)

''جو شخص ازروئے ایمان اللہ کی رضا کے لئے رمضان میں قیام کا اہتمام کرتا ہے اس کے پہلے سب گناہ معاف کردیے جاتے ہیں۔''

رسول اللہ ﷺ کے قیامِ رمضان کا اندازہ حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ کی حدیث سے لگایا

جا سکتا ہے، فرماتے ہیں رمضان المبارک کی ایک رات، میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھنے کے لئے کھڑا ہو گیا، آپ نے سورہ البقرہ شروع کی، آپ جب کسی آیت کی تلاوت فرماتے، جس میں اللہ کی تسبیح کا ذکر ہوتا تو آپ اللہ کی تسبیح بیان فرماتے، جس آیت میں اللہ سے سوال کا ذکر ہوتا، تو آپ اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے، اور دعائیہ کلمات کہتے، اور جس آیت میں اللہ کے عذاب کا ذکر ہوتا، آپ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے پناہ مانگتے، آپ نے سورہ البقرہ اسی طرح تلاوت کی، میں سمجھا کہ مکمل سورت پڑھ کر رکوع کریں گے، مگر اس کے بعد آپ نے اسی طرح سورۃ آل عمران پڑھی اس کو مکمل کرنے کے بعد آپ نے اسی طرح سورۃ النسآ کی تلاوت کی۔ اسے مکمل پڑھا پھر آپ نے رکوع کیا۔

(مسند امام احمد: ص ۴۰۰ ج ۵ وغیرہ)

اندازہ کیجئے کہ یہ رمضان میں ایک رکعت کے قیام کا اندازہ ہے، راتوں کو آپ کے قیام کا عموماً یہی معمول تھا، اس نتیجے میں آپ کے پاؤں مبارک متورم ہو جاتے، صدیقہ کائنات، ام المومنین سیدہ عائشہؓ سے سوال کرنے والے نے سوال کیا کہ رمضان میں آپ کے قیام کا اندازہ کیا تھا، تو انھوں نے ارشاد فرمایا:

"آپ رمضان اور غیر رمضان میں پڑھتے تو آٹھ رکعت، مگر یہ نہ پوچھو کہ وہ آٹھ کس قدر لمبی ہوتیں، اور کتنی خوب صورتی سے پڑھتے تھے!"

(بخاری)

حضرت عمر فاروقؓ نے جو حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت تمیم داریؓ کو رمضان میں قیام اللیل کے لئے امام مقرر کیا تو ابتداءً وہ ایک رکعت میں تقریباً دو سو آیات تلاوت فرماتے۔ (موطا وغیرہ) پھر انھوں نے اس میں تخفیف فرما دی، اس کے بعد مقتدیوں کی رعایت سے فقہائے کرامؒ نے اس میں مزید تخفیف کو اختیار فرمایا۔

قیام اللیل کے علاوہ بھی رمضان المبارک کی راتوں کے باقی حصے میں تلاوت قرآن مجید کا اہتمام کرنا چاہیے۔ رمضان میں ہمارے اسلاف کا معمول اس بارے میں معروف ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ رمضان میں دن کے ابتدائی حصے میں دیر تک قرآن مجید کی تلاوت

فرماتیں، پھر آرام کے لئے لیٹ جاتیں۔

امام قتادہؒ جن کا شمار کبار تابعین میں ہوتا ہے، وہ عموماً سات دونوں میں قرآن مجید کی تکمیل فرماتے ،قرآن مجید کی سات منزلیں غالباً سلف کے اسی معمول کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں، اور ان کی تلاوت کے اعتبار سے انھیں ''فمی بشوق'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جو سات منزلوں کی طرف اشارہ ہے۔ف سے فاتحہ، م سے المائدہ، ی سے یونس،ب سے بنی اسرائیل،ش سے الشعراء، و سے والصافات اور ق سے سورۃ ق سے آخر تک۔ بعض اسے ''فمی اشوق'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ یوں الن سے سورۃ الاسراء مراد ہے۔

جب رمضان مبارک آتا تو امام قتادہؒ ہر تیسرے روز قرآن مجید کی تلاوت مکمل کرتے ،اور آخری عشرے میں تو ہر روز قرآن مجید ختم کرتے تھے۔ امام اسود بن یزید النخعیؒ جن کا شمار کوفے کے کبار تابعین میں ہوتا ہے، رمضان المبارک میں دو دنوں میں قرآن مجید ختم کرتے تھے،اور یہی معمول رمضان کے آخری عشرے میں امام ابراہیم نخعیؒ کا تھا اور باقی بیس دنوں میں ہر تیسرے روز قرآن مجید ختم کرتے تھے۔ حضرت امام زہریؒ فرمایا کرتے تھے:

إنما هو تلاوة القرآن وإطعام الطعام.

''یہ مہینہ تو تلاوت قرآن کا اور ضرورت مندوں کو کھانا کھلانے کا ہے۔''

امام دارالہجرۃ،حضرت امام مالکؒ کے بارے میں ابن عبدالحکمؒ کا بیان ہے کہ جب رمضان کا مہینہ شروع ہوتا تو امام صاحب درسِ حدیث بند کر دیتے اور ان کے ہاں جو اہل علم کی مجلس لگتی، اسے بھی ختم کر دیتے ،اور خود قرآن مجید دیکھ کر پڑھنے کا پابند بنا لیتے۔ اسی طرح امام سفیان ثوریؒ کے بارے میں لکھا ہے:

اذا دخل رمضان ترک جميع العبادة وأقبل على قراءة القرآن.

جب رمضان المبارک کا مہینہ شروع ہوتا تو تمام اوراد و وظائف چھوڑ کر بس قرآن مجید کی تلاوت میں لگ جاتے ،اور امام سفیان ثوریؒ نے اپنے استاد زبید بن الحارث الیامیؒ

کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ جب رمضان کا مہینہ آتا تو وہ قرآنِ مجید جمع کرتے اور اپنے تلامذہ کو قرآن کا درس دیتے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں ترجمہ نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ رمضان میں ساٹھ مرتبہ قرآنِ مجید کی تکمیل کرتے، اور یہی معمول حضرت امام شافعیؒ کا تھا، اور نماز میں قرآن مجید کی تلاوت اس کے علاوہ تھی۔ اسی طرح حضرت امام بخاریؒ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ رمضان میں اکتالیس مرتبہ قرآن مجید کی تلاوت فرماتے۔ ہر روز تراویح کی نماز پڑھاتے، تو ہر رکعت میں بیس آیات تلاوت فرماتے، تا آنکہ آخر رمضان میں یوں نماز تراویح میں ایک بار قرآن مجید ختم کرتے، اس کے علاوہ رات کو نصف قرآن یا ثلث تلاوت فرماتے اور یوں ہر تیسرے روز ایک قرآن مجید مکمل کرتے، پھر صبح سے لے کر افطار تک ایک قرآن مجید کی تکمیل روزانہ کرتے اور فرماتے ہر قرآن مجید مکمل کرنے پر دعا قبول ہوتی ہے۔ حضرت امام سعیدؒ بن جبیر کے بارے میں راوی کا بیان ہے کہ رمضان میں انھوں نے مجھ سے فرمایا کہ مجھے قرآن مجید لا دو، میں نے انھیں قرآن مجید دیا، تو وہ قرآن پڑھنے لگے۔ یوں قرآن پڑھتے رہے اس مجلس سے تب اٹھے جب قرآن مجید مکمل کر لیا۔ امام منصور بن زاذانؒ کے بارے میں ہشامؒ کا بیان ہے کہ رمضان میں وہ عشاء کی نماز تاخیر سے پڑھتے اور مغرب وعشاء کے مابین قرآن مجید کی تلاوت کرتے رہتے اور قرآن مکمل کرتے، بلکہ ایک بار ختم کر کے پھر قرآن کی تلاوت میں مشغول ہو جاتے۔ امام محمد بن احمد بن قدامۃ رمضان میں پینسٹھ بار قرآن ختم کرتے۔ (ذیل طبقات الحنابلہ: ص ٦١ ج ٢)، جب کہ امام زہیر بن محمد بغدادیؒ رمضان میں نوے بار قرآن مجید ختم کرتے۔ اسی طرح امام سعدؒ بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف کے بارے میں ان کے فرزند ابراہیم فرماتے ہیں کہ حضرت سعدؒ رمضان کی ٢١، ٢٥ اور ٢٧ کو مکمل قرآن مجید کی تلاوت کرتے، امام سعید بن جبیرؒ رمضان میں مغرب وعشاء کے مابین قرآن کی تکمیل کرتے اور عشاء کی نماز دیر سے پڑھتے تھے۔ حضرت واصل بن عبدالرحمٰن بصریؒ کے بارے میں امام ابوداود طیالسیؒ کا بیان ہے کہ وہ رمضان میں ہر رات کو قرآن مکمل کرتے۔ ائمہ سلف کے یہ معمولات سیر اعلام النبلاء، البغدادی، حلیۃ الاولیاء، العبر وغیرہ

تاریخ وتراجم کی کتابوں میں منقول ہیں۔ بعض کا ذکر حافظ ابن رجبؒ نے "لطائف المعارف فیما لموسم العام من الوظائف" میں اور علامہ ابن حجر ہیتمی نے "اتحاف اهل الاسلام بخصوصیة الصیام" میں بھی کیا ہے۔

سلف کا یہ معمول بسا اوقات بعض حضرات کو گراں گزرتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تو قرآن مجید کو تین دن سے پہلے ختم کرنے سے منع فرمایا ہے۔ بلاشبہ حضرت عبداللہ بن عمرو وغیرہ کی روایات سے یہی بات معلوم ہوتی ہے، مگر امام احمد اور امام اسحاقؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ان روایات سے عمومی معمول سے ممانعت ہے، لیکن مخصوص ازمنہ جیسے رمضان اور مخصوص امکنہ جیسے مکہ مکرمہ میں فضیلتِ عمل کی بنا پر تین دن سے کم دنوں میں قرآن ختم کرنا بھی جائز ہے۔ علامہ ابن رجبؒ رقم طراز ہیں:

وإنما ورد النهي عن قراءة القران في أقل من ثلاث على المداومة على ذلك فإن في الأوقات المفضلة كشهر رمضان وخصوصاً الليالي التي يطلب فيه ليلة القدر أو في الأماكن المفضلة كمكة لمن دخلها من غير أهلها فيستحب الإكثار فيها من تلاوة القران اغتناماً للزمان والمكان وهو قول أحمد وإسحاق وغيرهما من الأئمه. (لطائف المعارف: ص ۲۴۶)

یہی بات علامہ ابن حجر ہیتمی نے "اتحاف اهل الاسلام (ص ۱۵۱)" میں لکھی ہے۔ رمضان المبارک میں تو معلوم ہوتا ہے کہ کثرتِ عمل مطلوب ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ رمضان میں فرشتہ اس بات کی منادی کرتا ہے کہ یا باغي الخير اقبل اے نیکی کرنے والے اور آگے بڑھ۔ (ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن ماجہ وغیرہ) اور رمضان میں نیکیوں کا اجر بھی نسبتاً دوسرے ایام سے زیادہ حاصل ہوتا ہے۔ یہی کیفیت مکہ مکرمہ کی ہے۔ جس میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ نماز کے برابر ہے۔ غالباً انھی وجوہ کی بنا پر امام احمدؒ وغیرہ نے رمضان اور مکہ مکرمہ میں ایک دن میں قرآن پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے، حضرت عثمانؓ کے بارے میں صحیح سند سے مکہ مکرمہ میں ہی ایک وتر

میں مکمل قرآن پڑھنے کا ذکر ہے(قیام اللیل وغیرہ) حضرت سعیدؒ بن جبیر سے بھی مکہ مکرمہ میں ایک رکعت میں قرآن پڑھنا منقول ہے، رمضان المبارک اور مکہ مکرمہ کے علاوہ بھی ائمہ سلف سے ایک رات یا ایک دن میں قرآن مجید ختم کرنا ثابت ہے، بلکہ ایک سے زیادہ مرتبہ قرآن مکمل کرنے کا ذکر بھی موجود ہے، حتی کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ بعض سے دن میں اور رات میں چار چار مرتبہ قرآن مکمل کرنے کا بھی ذکر ہے(الاذکار، التبیان)، مگر چار بار پڑھنے کا یہ عمل شیخ حسین بن احمد ابن الکاتبؒ سے منقول ہے اور اسے حکایت کرنے والے ابوعبدالرحمٰن السلمیؒ ہیں اور وہ محدثین کے ہاں بالکل قابل اعتبار نہیں۔ اس کے برعکس بعض حضرات تین دن سے کم دنوں میں قرآن پڑھنے کو حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث کی بنا پر پسند نہیں کرتے۔ بلاشبہ بعض حضرات نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث کی تاویل کی کہ اس میں نفی فہم ہے، ثواب کی نفی اس سے مراد نہیں۔ بعض نے پڑھنے والوں کی مختلف نوعیتوں اور ان کی حیثیتوں کے اعتبار سے فرق کی بنا پر جواز کی راہ اختیار کی، لیکن علامہ ذہبیؒ امام وکیعؒ بن جراح کے ترجمے میں قرآن پڑھنے کے بارے میں ان کا عمل کہ وہ ہمیشہ روزہ رکھتے اور روزانہ قرآن ختم کرتے تھے، ذکر کر کے لکھتے ہیں:

فقد صح نهيه عليه السلام عن صوم الدهر وصح أنه نهى أن يقرأ القرآن في أقل من ثلاث والدين يسر ومتابعة السنة أولى فرضي الله عن وكيع،اين مثل وكيع؟.

(السیر: ص۱۴۳ ج۹)

''نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے صحیح حدیث میں وارد ہے کہ آپ نے ہمیشہ روزہ رکھنے سے منع فرمایا اور یہ بھی صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے تین دن سے کم قرآن پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ دین آسان ہے اور سنت کی متابعت ہی بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ وکیع پر راضی ہوں، ان جیسا کون ہے؟''

اسی نوعیت کی بات انھوں نے سعید بن جبیرؒ کے ترجمے میں بھی فرمائی ہے۔

ہمارے ہندی محدث شارح مشکوۃ مولانا عبیداللہ رحمانیؒ فرماتے ہیں:

والمختار عندی ما اختاره الإمام أحمد وإسحاق بن راهویه وأبو عبیده وغیرهم وذلک لحدیث عبد الله بن عمرو وحدیث عائشة والنبی ﷺ أحق أن یتبع. (مرعاة: ص ۳۶۹ ج ۴)

''ائمہ سلف کے اختلاف میں میرے نزدیک وہ قول زیادہ پسندیدہ ہے جسے امام احمدؒ، اسحاقؒ اور ابو عبیدہؒ وغیرہ نے اختیار کیا ہے اور یہ ان کا قول عبداللہ بن عمروؓ اور عائشہ صدیقہؓ کی حدیث کی بنا پر ہے۔ اور نبی ﷺ زیادہ حق دار ہیں کہ ان کی اتباع کی جائے۔''

اس لیے راجح یہی ہے کہ عام دنوں میں تو قرآن مجید تین دنوں میں ہی ختم کیا جائے، لیکن رمضان شریف اور مکہ مکرمہ کی مناسبت سے جس قدر ہو سکے قرآن پاک پڑھ سکتا ہے، جیسا کہ حافظ ابن رجبؒ نے نقل کیا ہے۔ استاذ الاساتذہ شیخ العرب والعجم حضرت حافظ محمد گوندلوی نور اللہ مرقدہ کے بارے میں ان کے خادم خاص مولانا صوفی محمد اکبر صاحبؒ نے بتلایا کہ حضرت الشیخؒ کی آخری بیماری میں جب پہلا رمضان مبارک آیا وہ صاحب فراش تھے، روزے رکھنے سے معالجوں نے منع کر دیا تھا، رمضان کے اختتام پر یک گونہ حسرت اور یک گونہ خوشی سے فرمایا کہ اس سال روزے رکھنے کی سعادت سے تو محروم رہا، مگر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے تیس بار قرآن ختم کرنے کی توفیق عطا فرمائی ہے، گویا وہ روزانہ ایک قرآن مجید ختم کرتے تھے روزانہ قرآن مجید ختم کرنا کوئی ناممکن نہیں، بلکہ علامہ نوویؒ نے تو لکھا ہے:

وأما الذین ختموا القرآن فی رکعة فلا یحصون لکثرتهم.

(التبیان: ص ۴۷)

''جو لوگ قرآن مجید ایک رکعت میں ختم کرتے تھے، کثرتِ تعداد کی بنا پر ان کا شمار نہیں ہو سکتا۔''

انھی میں حضرت عثمانؓ، تمیم داریؓ اور سعید بن جبیرؒ ہیں۔ اور ان کا یہ عمل جیسا کہ لکھا ہے: فی الکعبة بیت اللہ میں تھا۔ اس لیے رمضان المبارک میں جس قدر ممکن ہو قرآن مجید کی تلاوت کی جائے۔ بالخصوص رمضان کی راتوں میں اس کا اہتمام زیادہ ہونا چاہیے۔

حفاظِ کرام کے لئے اس کا اہتمام تو مشکل نہیں، مگر دوسرے حضرات جنھیں قرآن مجید یاد نہیں اور وہ اس سے زیادہ مناسبت بھی نہیں رکھتے۔ ٹھہر ٹھہر کر، رک رک کر پڑھتے ہیں اور الفاظ کی تصحیح کی کوشش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی کرم فرمائی دیکھیے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لہ اجران ''ان کے لئے دوہرا اجر ہے۔'' (ایک الفاظ پڑھنے کا اور دوسرا مشقت ومحنت کا) اسی لیے قرآن پڑھنے میں مہارت نہیں تو اس سے دل برداشتہ نہیں ہونا چاہیے، پڑھنے پر محنت میں دگنا ثواب اللہ تعالیٰ عطا فرماتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر انسان توجہ کرے تو اپنے اوقات کو قرآن پڑھنے سے قیمتی تر بنا سکتا ہے۔ کون مسلمان نمازی ہے جسے سورۂ فاتحہ اور قل ھو اللہ احد یاد نہیں۔ ان دونوں سورتوں کی جو فضیلت ہے صحیح احادیث میں اس کا تذکرہ موجود ہے۔ اب اگر ہم بیٹھ کر اہتمام کے ساتھ قرآن پڑھنے کا زیادہ وقت نہیں پاتے تو کیا دوسرے اوقات میں ان میں سے کوئی سورت بھی نہیں پڑھ سکتے؟ ایک منٹ میں آپ پندرہ سے اٹھارہ مرتبہ قل ھو اللہ احد پڑھ سکتے ہیں، جب کہ پانچ، چھ مرتبہ سورۂ فاتحہ پڑھ سکتے ہیں، بات صرف توجہ اور اپنے وقت کی قدر ومنزلت پہچاننے کی ہے! اللہ تعالیٰ ہمیں اس کی توفیق عطا فرمائے۔ (آمین)

ایک غلط فہمی کا ازالہ

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن مجید بلا تدبر وفہم پڑھنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ طوطے کی طرح الفاظ کو دہرانا کوئی معنی نہیں رکھتا، مگر یہ بات قطعاً درست نہیں، بلاشبہ قرآن کی فہم نہایت ضروری ہے کہ اس کے بغیر انسان مقاصد قرآن کو حاصل نہیں کرسکتا، لیکن اس کے معنی یہ قطعاً نہیں کہ بلا ترجمہ وفہم قرآن پڑھنے کا کوئی اجر وثواب بھی نہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے صحیح سند سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا اقول: الٓمّ حرف، ألف حرف، ولا م، حرف، وميم حرف.

(ترمذی، الدارمی)

''جو شخص قرآن مجید سے ایک حرف پڑھتا ہے، اسے ایک نیکی ملتی ہے

اور ایک نیکی کا بدلہ دس گنا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ (الٓمّٓ) ایک حرف ہے، بلکہ الف ایک حرف ہے، لام ایک حرف اور میم ایک حرف ہے۔''

غور فرمایا! کہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن کی تلاوت کے حوالے سے ایک حرف کا ذکر فرمایا، بامعنی لفظ یا جملے کا نہیں، پھر اس کی مثال الٓمّٓ سے حروف مقطعات کی دی، جن کے معنی ومراد حقیقی طور پر اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے، قرآن مجید کے مترجمین بھی عموماً ان کا کوئی ترجمہ نہیں کرتے، اگر بلا ترجمہ وفہم پڑھنے کا کوئی فائدہ نہیں تو سرے سے جن سورتوں کی ابتدا حروف مقطعات سے ہوتی ہے، ان کو پڑھنا ہی نہیں چاہیے، سلف سے تا ہنوز قرناً بعد قرنٍ مسلمانوں میں یہ طریقہ چلا آتا ہے کہ وہ اپنے نونہالوں کے لیے سب سے پہلے مسجد ومکتب میں قرآن مجید کی تعلیم وقراءت کا اہتمام کرتے ہیں اور بلا ریب ''طوطے'' کے طرح انھیں الفاظ پڑھاتے ہیں، ''روشن خیالی'' کے اس دور میں اس کے خلاف یہ آواز دراصل بچوں کو قرآن مجید سے دور رکھنے کی سازش ہی معلوم ہوتی ہے۔ اعاذنا اللہ منہ

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کے فرائضِ منصبیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آپ قرآن وحکمت کی تعلیم دیتے ہیں۔ ان پر آیات قرآنیہ کی تلاوت کرتے ہیں اور ان کا تزکیہ وتربیت کرتے ہیں۔ جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم وتلاوت دو علیحدہ عمل ہیں اور دونوں مطلوب ہیں۔ آپ ﷺ نے ثواب کے ناطے قل ھو اللہ احد پڑھنے کا اجر بیان کیا۔ سونے سے پہلے سورہ السجدہ اور الملک پڑھنے کا حکم فرمایا۔ شیاطین کے اثر کو زائل کرنے اور برکت کے حصول کے لئے گھروں میں سورہ البقرہ کی تلاوت کا حکم دیا۔ آیت الکرسی اور معوذتین پڑھنے کی تاکید فرمائی۔ جمعے کے روز سورۃ الکہف پڑھنے کا حکم فرمایا اور اس کی برکات سے آگاہ فرمایا جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔ تو کیا یہاں بھی ان سورتوں کی فہم مراد ہے یا تلاوت؟

قرآن مجید کوئی انگریزی قانون کی طرح کتاب نہیں، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ یہ ''روشن خیال'' سمجھتے ہیں کہ جیسے انگریزی قانون یا اور قانونی کتاب کے محض الفاظ پڑھنے کا کوئی فائدہ نہیں، شاید اسی طرح کلامِ الٰہی کے الفاظ پڑھنے کا بھی کوئی فائدہ نہیں، لیکن یہ

محض شیطانی وسوسہ اور قرآن پاک سے دور رکھنے کی ایک سازش ہے، قرآن مجید کی خیر و برکت کا اندازہ کیجیے کہ اس کا ایک حرف پڑھنے پر ایک نیکی نہیں دس نیکیاں ملتی ہیں۔ قرآن مجید میں اچھی، پاکیزہ اور ضرورت کی چیزوں کے نام لیے گئے ہیں، انبیاء وصالحین اور شہداء وصدیقین کے نام لیے گئے ہیں، اس کے علاوہ عام نکمی اور نجس یا حرام اشیا کے نام بھی ذکر ہوئے ہیں، نیز ناپاک اور خبیث افراد کے ناموں کا تذکرہ بھی ہوا ہے، مگر کلام الٰہی کی برکت سے ہر ہر لفظ کے ہر ہر حرف کے بدلے یکساں طور پر دس نیکیاں ملیں گی۔

اسی برکت کے سبب ہمارے اسلاف زیادہ سے زیادہ قرآنِ مجید کی تلاوت کا اہتمام کرتے تھے۔ یہی سبیل المؤمنین ہے، اور اس سے انحراف بہت سی سعادتوں سے محرومی کا باعث ہے۔

اوقات میں برکت کا راز

بلکہ اوقات میں برکت اور اللہ تعالیٰ کی اعانت کا ایک سبب قرآن مجید کی تلاوت ہے۔ ہمارے اسلاف مختصر وقت میں جو کام کر گزرتے تھے آج اس کا تصور بھی نہیں، اور یہ سبب ہے قرآن مجید اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے ان کے تعلق اور اخلاص کا، امام عبدالغنی مقدسیؒ کے بھائی شیخ ابراہیم بن عبدالواحد مقدسیؒ کے بارے میں عباس بن عبدالدائم المصریؒ فرماتے ہیں کہ میں ان سے الوداع ہوا تو انھوں نے وصیت فرمائی:

> اکثر من قراءة القرآن، ولا تترکه فإنه یتیسر لک الذی تطلبه علی قدر ما تقرأ. قال: فرأیت ذلک وجربته کثیرا فکنت اذا قرأت کثیرا تیسر لی من سماع الحدیث و کتابته کثیراً، و اذا لم اقرأ فلم یتیسر لی. (ذیل طبقات الحنابلة: ص ۹۸ ج ۲)
>
> ''قرآن مجید کی زیادہ سے زیادہ تلاوت کیا کرو، اور اس کی تلاوت کو کبھی بھی ترک نہ کرو، تم جس قدر قرآن کی تلاوت کرو گے اسی قدر حصول علم میں تمھارے لیے آسانی ہوگی، عباسؒ فرماتے ہیں، میں نے اس کا اکثر تجربہ کیا میں قرآن زیادہ پڑھتا تو سماعِ حدیث اور اس کا لکھنا بھی زیادہ ہوتا، اور جب

نہ پڑھتا تو مجھے سماعِ حدیث اور اس کا لکھنا میسر نہ ہوتا۔''

اس لیے جو خوش نصیب جس قدر قرآن پڑھتا ہے، اسی قدر اللہ تعالیٰ کے فیضان سے مستفید ہوتا ہے۔ حافظ ابن جوزی وغیرہ نے المناقب میں ذکر کیا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا: میں نے خواب میں رب ذوالجلال والاکرام کو دیکھا تو عرض کیا: اے میرے رب!

ما أفضل ماتقرب به المتقربون اليک

''تیرا تقرب ڈھونڈنے والوں نے سب سے افضل طریقہ کون سا اختیار کیا ہے؟''

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

بکلامی یا احمد!

''میرے کلام کے ساتھ اے احمد!''

میں نے عرض کیا:

یارب ! بفهم أو بغير فهم؟

''اے میرے رب! تیرا کلام سمجھ سوچ کر پڑھنے سے یا بلافہم پڑھنے سے؟''

اللہ رب العزت نے فرمایا:

''بفهم او بغير فهم''

''سمجھ کر پڑھا جائے یا بلا فہم پڑھا جائے۔''

خواب بلاشبہ حجت شرعیہ نہیں، لیکن یہ خواب ایسا نہیں جس سے کسی قطعی نص کی مخالفت ہوتی ہو۔ اس لیے جس قدر ہو سکے قرآن مجید کی تلاوت ہونی چاہیے، اور یہ تلاوت ترتیل، تحسین اور تصحیح حروف کے ساتھ ہونی چاہیے۔ تلاوت اور قراءت قرآن بھی اسی طرح شرعی تقاضا ہے، جس طرح قرآن مجید کا فہم اور اس پر عمل شرعی تقاضا ہے۔ اس میں سے کسی ایک کا انکار درست نہیں۔ تلاوت مع کا فہم ہو تو سونے پر سہاگہ کا مصداق ہے۔

رمضان میں صدقہ وخیرات

قرآن مجید کی تلاوت کے ساتھ ساتھ دوسرا عمل اللہ کی راہ میں مال خرچ کرنا ہے، چنانچہ حضرت انسؓ خادمِ رسول اللہ ﷺ کا بیان ہے:

كان رسول الله ﷺ أحسن الناس، وأشجع الناس ، وأجود الناس. (بخاری ومسلم)

''رسول اللہ ﷺ لوگوں میں سب سے زیادہ خوب صورت تھے، سب سے زیادہ بہادر تھے اور سب سے زیادہ سخی تھے۔''

یہ آپ ﷺ کے خادم خاص کا بیان ہے اور سیرت و تاریخ کی کتابوں میں آپ کے ان اوصاف کا تذکرہ اس قدر پھیلا ہوا ہے کہ یہاں ان کا بیان ممکن نہیں، اور نہ یہ ہمارا مقصود ہی ہے۔ ہم تو رمضان المبارک کے حوالے سے عرض کرنا چاہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے یہ اوصاف تو عمومی طور پر تھے، اور سب سے نمایاں تھے، مگر رمضان میں آپ کے جود و سخا کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے:

وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل عليه السلام، وكان جبريل عليه السلام يلقاه كل ليلة في رمضان. الخ

(بخاری ومسلم)

''سب سے زیادہ آپ ﷺ سخاوت رمضان میں کرتے، جب جبریل علیہ السلام آپ سے ملنے کے لئے آتے، اور جبریل علیہ السلام رمضان کی ہر رات آپ ﷺ سے ملاقات کے لئے آتے تھے۔''

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ مزید فرماتے ہیں کہ ''آپ ﷺ کی یہ جود و سخا تیز ہوا کی مانند ہوتی۔'' گویا جس طرح تیز ہوا کا اثر عام ہوتا ہے، حتی کہ بند کمروں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے، اسی طرح آپ ﷺ کی سخاوت سے ہر ایک مستفید ہوتا اور کوئی بھی آپ ﷺ کی نوازشوں سے محروم نہ رہتا۔ اس لیے ہر صاحب توفیق کو چاہیے کہ اس ماہ مبارک میں زیادہ سے زیادہ صدقہ و خیرات کرے، غربا و مساکین کی خبر گیری کرے، بلکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا:

اى الصدقة أفضل؟

''کون سا صدقہ افضل ہے؟

آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

صدقة في رمضان (ترمذی، ص۲۳ ج ۲، شعب الایمان)

''وہ صدقہ جو رمضان میں کیا جائے۔''

امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت غریب ہے اور اس کا راوی صدقہ بن موسیٰ محدثین کے ہاں زیادہ قوی نہیں۔ اس کے بارے میں محدثین کے اقوال مختلف ہیں، حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک اس کے متعلق سب سے زیادہ معتدل قول یہ ہے کہ وہ صدوق له اوهام کے درجے کا راوی ہے۔ (تقریب: ص۱۵۲) اس لیے یہ روایت اس درجہ کی نہیں کہ اسے بالکل قبول نہ کیا جائے، بلکہ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ رمضان میں عمرے کا ثواب حج کے برابر ہے اور بعض روایات میں ہے کہ رمضان میں عمرہ ایسا ہے جیسا کسی نے میرے ساتھ مل کر حج کر لیا۔ (ابن خزیمہ، ابوداود وغیرہما) یعنی جس طرح رمضان میں عمرہ باقی ایام میں عمرہ کرنے سے افضل ہے، اسی طرح رمضان میں صدقہ دوسرے ایام میں صدقہ کرنے سے افضل ہے۔

صدقے اور روزے کی باہمی مناسبت کا اندازہ اس حدیث سے بھی لگایا جا سکتا ہے جس میں آپ نے فرمایا:

''جنت میں کچھ ایسے محلات ہوں گے کہ ان کے اندر بیٹھنے سے جنتی باہر کا نظارہ کرے گا اور باہر بیٹھنے سے محلات کے اندر کا نظارہ کرے گا۔''

صحابہ کرامؓ نے پوچھا: اے اللہ کے رسول ﷺ! یہ محلات کن خوش نصیبوں کو ملیں گے؟

آپ ﷺ نے فرمایا:

لمن طيب الكلام، وأطعم الطعام، وأدام الصيام، وصلى بالليل والناس نيام. (احمد، ابن حبان وغیرہ)

''یہ محلات ان حضرات کے لئے ہوں گے جو نرم لہجے سے بات کریں، ضرورت مندوں کو کھانا کھلائیں، روزے رکھیں اور جب لوگ سوئے ہوئے ہوں وہ نوافل پڑھیں۔''

غور فرمائیے! یہ تمام اوصاف ایسے ہیں جو رمضان المبارک میں بدرجہ اتم پورے ہو سکتے ہیں۔ روزہ رکھ کر روزے دار کو لغو ورفث سے روک دیا گیا، بلکہ فرمایا: ''اگر کوئی تم سے بدکلامی اور بدتمیزی پر اتر آئے تو تم کہو کہ میں نے روزہ رکھا ہے۔'' یہی ''**طیب الکلام**'' کا تقاضا ہے۔ رمضان میں روزے کے ساتھ قیام اللیل بھی ہے اور صدقہ وخیرات یعنی ''**اطعام الطعام**'' بھی ہے۔ گویا ان خوب صورت محلات کے حصول کے تمام تر اسباب رمضان المبارک میں جمع ہیں۔ اسی حوالے سے حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت بھی ہمارے اسی موقف کی مؤید ہے کہ روزے اور صدقے کو باہم بڑی مناسبت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: آج تم میں سے کسی نے روزہ رکھا ہے؟ حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا: جی! میں نے روزہ رکھا ہے، پھر آپ نے فرمایا: آج تم میں سے کسی نے نماز جنازہ پڑھی ہے؟ حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا: جی! میں نے نماز جنازہ پڑھی ہے، پھر آپ نے دریافت فرمایا: آج کسی نے صدقہ کیا ہے؟ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے عرض کیا: جی! میں نے صدقہ کیا ہے، پھر آپ نے فرمایا: تم میں سے کسی نے آج مریض کی عیادت کی ہے؟ حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا: جی! میں نے مریض کی عیادت کی ہے، پھر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ما اجتمعن فی امرء الا دخل الجنۃ. (مسلم کتاب الزکاۃ:۲۳۷۴)

''جس شخص میں یہ معمولات جمع ہو جائیں، وہ جنت میں جائے گا۔''

یہاں بھی جنت کے اسباب واعمال میں روزہ اور صدقہ ہے اور رمضان میں روزے کے ساتھ ساتھ آپ کا معمول بھی صدقہ وخیرات تھا۔

روزے اور صدقے کی باہمی مناسبت اس سے بھی سمجھئے کہ روزے کے بارے میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ''روزہ دوزخ کی آگ سے بچنے کے لئے ڈھال ہے۔''

(مسند احمد، نسائی وغیرہ)

اسی طرح صدقے کے بارے میں فرمایا: ''صدقہ گناہوں کو اس طرح ختم کر دیتا ہے جس طرح پانی آگ کو ختم کر دیتا ہے۔'' (ابو یعلیٰ عن جابر، ابن حبان عن کعب بن عجرۃ)

اس کی تائید صحیح بخاری کی حدیث سے ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

اتقو النار ولو بشق تمرة.

''جہنم کی آگ سے بچو، اگرچہ کھجور کا ایک ٹکڑا ہی کیوں نہ ہو۔''

یعنی یہ دونوں اعمال جہنم سے بچاؤ کا ذریعہ ہیں۔ رمضان میں صدقہ اور خیرات کا باعث یہ بھی ہے کہ خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی عطا اور فیضان اس ماہِ مبارک میں سب سے زیادہ ہے۔ بخشش ومغفرت کی صدا عام ہے۔ اس میں جہنم کے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں، لیلۃ القدر کی عبادت ایک ہزار مہینے کی عبادت سے بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فیضان عام ہے تو اسی مناسبت سے رسول اللہ ﷺ کا جود وسخا بھی الریح المرسلة کا مصداق ہوتا ہے، اس لیے ہمیں بھی چاہیے کہ سنت اللہ اور سنت الرسول کی پیروی میں اللہ کے دیے ہوئے مالوں کو اللہ کی راہ میں زیادہ سے زیادہ خرچ کریں، اللہ کے بندوں کی خبر گیری کریں، ضرورت مندوں کی ضرورتوں کا لحاظ کریں۔ تنگ دستوں سے تعاون کریں۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں اسی بنا پر رمضان المبارک کو ''شہر المواسات'' فرمایا ہے، اور روزہ افطار کرانے کی ترغیب ہے۔ (ابن خزیمہ) یہ روایت گو سنداً ضعیف ہے، مگر درج بالا روایات کا مفہوم بہر حال یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حضور التجا ہے کہ اس ماہِ مبارک میں ان اعمال حسنہ کو اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور دیگر اپنی رضا کے کام بھی آسان فرمادے، ہماری بخشش ومغفرت فرمائے، جنت الفردوس میں انبیائے کرام، صدیقین، شہداء اور صالحین کی رفاقت عطا فرمائے، آمین یا رب العالمین!

الاعتصام

14 اکتوبر 2005

عورت کے لئے پاؤں ڈھانپنے کا حکم

الاعتصام، شمارہ نمبر ۱۰، جلد نمبر ۵۷ کے (ص ۱۴) پر اسلامک یونیورسٹی کی طالبہ کا استفتا اور اس کا جواب شائع ہوا۔ سوال میں جن دو باتوں کے بارے میں استفسار تھا ان کے ایک پہلو کا جواب تو محترم شیخ الحدیث حضرت مولانا ثناء اللہ خاں صاحب مدنی متعنا الله بطول حیاتــه نے دیا۔ مگر اس کے دوسرے پہلو کے جواب کی طرف انھوں نے توجہ نہیں فرمائی، حالانکہ جواب کا وہ پہلو بنیادی اور اولیت کا حامل ہے اور اس پر دوسرے حصے کا جواب متفرع ہوتا ہے۔ اسی بنا پر جو جواب دیا گیا وہ بھی مخدوش اور محلِ نظر ہے۔

سوال کا خلاصہ خود طالبہ سمیہ عزیز صاحبہ کے الفاظ میں یہ ہے: ''کیا عورت کو اپنے پاؤں ڈھانپنے چاہییں اور بالخصوص نماز میں اس کا حکم کیا ہے؟''

چنانچہ سوال کے آخری حصے کے بارے میں جو کچھ فرمایا گیا اس کے مختصراً الفاظ یوں ہیں:

''دورانِ نماز عورت کے لئے پاؤں کی پشت ڈھانپنے کے بارے میں سنن ابی داود وغیرہ میں جو روایت ہے وہ سنداً مرفوع اور موقوف دونوں طرح ضعیف ہے، لہٰذا قابل حجت نہیں...... جو لوگ عورت کے لیے پاؤں ڈھانپنے کے وجوب کے قائل ہیں، ان کا انحصار اس کمزور دلیل پر ہے جو نا قابلِ التفات ہے، لہٰذا اگر کوئی خاتون اس کا اہتمام کرے تو بہتر ہے، ورنہ مسئلہ ہذا میں تشدد اختیار کرنا درست نہیں۔''

ظاہر ہے کہ اس میں پہلے حصے: ''کیا عورت کو اپنے پاؤں ڈھانپنے چاہییں'' کا جواب نہیں، حالانکہ اس کی بابت راجح اور صحیح موقف یہی ہے کہ عورت کی پشت پاؤں بھی ستر ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

> ''جو شخص تکبراً اپنا کپڑا لٹکاتا ہے۔ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کی طرف نظر رحمت سے نہیں دیکھے گا۔''

یہ سن کر حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا: عورتیں اپنے کپڑوں سے کیا کریں؟ آپ ﷺ

نے فرمایا:

''مردوں سے بالشت برابر مزید لٹکا لیا کریں۔''

انھوں نے عرض کیا: یوں تو ان کے قدم ننگے ہو جائیں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

''ایک ہاتھ کے برابر لٹکا لیا کریں، اس سے زیادہ نہیں۔''

یہ روایت ترمذی (ص ۲۴۷ ج ۳) اور نسائی وغیرہ میں سندِ صحیح سے مروی ہے اور امام بیہقیؒ نے لکھا ہے:

وفي هذا دليل على وجوب ستر قدميها. (بیہقی: ص ۲۳۳ ج ۲)

''یہ حدیث دلیل ہے کہ عورت کے لئے قدموں کو ڈھانپنا واجب ہے۔'' علامہ البانیؒ نے اس موضوع پر مختصراً نفیس بحث کی ہے۔ شائقین اس کے لئے حجاب المرأۃ المسلمۃ (ص ۳۶، ۳۷) ملاحظہ فرمائیں، لکھتے ہیں:

وعلىٰ هذا جرى العمل من النساء في عهده ﷺ وما بعده. (حجاب المرأۃ: ص ۳۷)

''عورتوں کے لیے پاؤں ڈھانپنے پر ہی نبی کریم ﷺ کے عہدِ مبارک میں اور آپ ﷺ کے بعد عمل رہا ہے۔''

مزید تشفی کے لیے عرض ہے، حضرت محدث روپڑیؒ سے دریافت کیا گیا کہ ستر کی تفصیل کیا ہے؟ انھوں نے فرمایا:

''ستر عورت شرط ہے، یعنی ناف سے گھٹنوں تک مرد کے لئے اور عورت کے لئے سارا وجود، منہ اور ہاتھ کے سوا، پشت پاؤں تک ڈھانکنا ضروری ہے۔'' (فتاویٰ اہلِ حدیث: ص ۲۰، ۲۱ ج ۲)

لہٰذا عورت کے لئے ضروری ہے کہ عام حالات میں بھی پاؤں کی پشت ڈھانپ کر رکھے، کیوں کہ یہ بھی ''ستر'' میں شامل ہے، اور جب عام حالت میں بھی یہ حکم ہے تو نماز میں بھی یہی حکم ہے کہ عورت کے پاؤں کی پشت ڈھکی ہوئی ہو، اس بارے میں ابوداود کی روایت تو بلاشبہ ضعیف ہے، جیسا کہ محترم حافظ صاحب حفظہ اللہ نے ارواء الغلیل کے حوالے سے نقل

کیا ہے مگر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اس روایت کا مؤید ہے۔علامہ ابن عبدالبرؒ نے تو کہا ہے:

والإجماع في هذا الباب أقوى من الخبر فيه. (التمہید: ص ۳۶۸ ج ۶)

''اس بارے اجماع حدیث سے زیادہ قوی دلیل ہے۔''

مزید فرماتے ہیں:

لا خلاف علمته بين الصحابة في ستر ظهور قدمي المرأة في الصلوة وحسبک بما جاء في ذلک عن أمهات المسلمين رضي الله عنهن. (الاستذکار: ص ۴۴۴ ج ۵)

''میں صحابہؓ میں عورت کے پاؤں ڈھانپنے کے بارے میں اختلاف نہیں جانتا۔تمھارے لیے اس بارے میں امہات المسلمین رضی اللہ عنھن کے آثار کافی ہیں۔''

اس حوالے سے انھوں نے آثار کی طرف اشارہ بھی فرمایا ہے کہ صحابہ کرام ''درع سابغ'' میں نماز کا حکم دیتے تھے اور ''درع سابغ'' اسے کہتے ہیں جو عورت کے پاؤں کو ڈھانپے۔علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں:

هو قميص المرأة الذي يغطي بدنها ورجليها ويقال لها سابغ (نیل الاوطار: ص ۷۰ ج ۲)

''درع عورت کی اس قمیض کو کہتے ہیں جس سے اس کا بدن اور پاؤں چھپ جائیں اور اسے ''سابغ'' کہا جاتا ہے۔''

یہاں یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہے کہ علامہ البانیؒ نے ابوداود کی مذکورہ روایت کو ارواء الغلیل میں اگر ضعیف کہا ہے تو اس کے یہ معنی قطعاً نہیں کہ وہ عورت کے لیے نماز میں پاؤں ڈھانپنے کے وجوب کے بھی قائل نہیں، کیونکہ امر واقع یہ ہے کہ وہ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔اور ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے ہے جسے ہم امام ترمذی اور نسائی رحمھما اللہ وغیرہ کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں، بلکہ وہ تو اس حوالے سے آزاد اور غلام عورت کے بارے میں بھی فرق درست نہیں سمجھتے ،ان کے الفاظ ہیں:

والحديث يدل على وجوب ستر قدمي المرأة وهو مذهب الشافعي وغيره، واعلم أنه لا فرق في ذلك بين الحرة والأمة لعدم وجود دليل الفرق. الخ (الثمر المستطاب فی فقہ السنۃ والکتاب: ص۳۲۴ ج۱)

"یہ حدیث عورت کے قدم ڈھانپنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہ امام شافعیؒ وغیرہ کا مذہب ہے اور یہ بھی جان لو کہ اس بارے میں آزاد اور غلام عورت کا کوئی فرق نہیں، کیونکہ دونوں میں فرق کی کوئی دلیل نہیں۔"

اور جو اس فرق کے بارے میں بعض احادیث ہیں، وہ ضعیف ہیں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر عورت کے پاؤں ننگے ہوں تو نماز دوبارہ پڑھے۔

مزید عرض ہے کہ اس مسئلے میں استحباب و وجوب کی بحث سے قطع نظر دیکھا یہ جائے کہ صحابیاتؓ کا معمول کیا تھا اور وہ اس پاکیزہ معاشرے میں پاؤں ننگے رکھ کر چلتی اور نماز پڑھتی تھیں، یا ڈھانپ کر؟ حافظ ابن عبدالبرؒ کے بیان اور حضرت ام سلمہؓ کے استفسار سے تو اسی کی تائید ہوتی ہے کہ ان کے پاؤں بہر حال ننگے نہیں ہوتے تھے، لہٰذا مسلمان عورتوں کو امہات المسلمین رضی اللہ عنہن کی پیروی کرنی چاہیے اور مادر پدر آزاد معاشرے کی نقالی سے اجتناب کرنا چاہیے، اس لیے صحیح یہی ہے کہ عورت کے پاؤں بھی "ستر" ہیں اور ان کا ڈھانپنا بھی واجب اور ضروری ہے۔ ابوداود کی مرفوع روایت گو ضعیف ہے، مگر اجماع اس کا مؤید ہے، جیسا کہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے، بلکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی وجوب ہی مترشح ہوتا ہے۔

هذا ما عندي، والله أعلم بالصواب.

الاعتصام 6 مئی 2005

نوٹ

راقم کے اس تعاقب پر محترم مولانا حافظ ثناء اللہ صاحب حفظہ اللہ نے تعاقب کیا جسے شامل اشاعت کیا جا رہا ہے۔ اس پر راقم کی مزید گزارشات بھی پیش خدمت ہیں۔ تاکہ دونوں نقطہ نظر قارئین کرام کے سامنے آسکیں۔

کیا دورانِ نماز عورت کے لئے پاؤں ڈھانپنے ضروری ہیں؟

(مولانا اثری حفظہ اللہ کے تعاقب پر ایک نظر)

شیخ الحدیث مولانا حافظ ثناء اللہ مدنی حفظہ اللہ

۱۸/مارچ ۲۰۰۵ء کے ہفت روزہ ''الاعتصام'' میں راقم الحروف کا یہ فتویٰ شائع ہوا کہ دورانِ نماز عورت کے لئے پاؤں کی پشت ڈھانپنے کے بارے میں سننِ ابی داود وغیرہ میں جو روایت ہے وہ سنداً مرفوع اور موقوف دونوں طرح ضعیف ہے۔ ہمارے فاضل محقق دوست مولانا ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ نے اس پر تعاقب فرمایا ہے۔

حدیث ہذا کا ضعف تو خیر انہوں نے بھی تسلیم کیا ہے لیکن نفس مسئلے سے اتفاق نہیں کیا۔ سطورِ ذیل میں اس پر ایک جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، موصوف فرماتے ہیں:

''حال آنکہ اس کی بابت راجح اور صحیح موقف یہی ہے کہ عورت کی پشتِ پاؤں بھی ستر ہے۔'' (الاعتصام ش:۱۳، ص۱۵ ج ۵۷)

حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی دعوے پر جس قدر دلائل پیش کیے ہیں، تقریباً ان سب کا تعلق عورت کے گھر سے باہر قدم رکھنے کے ساتھ ہے کہ اس وقت پردے کی یہ کیفیت ہونی چاہیے، جس سے کوئی اختلاف نہیں، ❶ جب کہ متنازع فیہ مسئلہ ''عورت کا نماز میں

---

❶ گویا محترم حافظ صاحب نے تسلیم کیا ہے کہ عورت کے پاؤں ستر ہیں اور گھر سے باہر ان کے ڈھانپنے پر کوئی ''اختلاف'' نہیں۔ سائلہ کا پہلا سوال یہی تھا کہ ''کیا عورت کو اپنے پاؤں ڈھانپنے چاہئیں'' جواب واضح ہے کہ گھر سے باہر پاؤں اوپر سے ننگے نہیں ہونے چاہئیں۔ رہی بات گھر کی چاردیواری کی تو محرم رشتہ داروں کی موجودگی میں تو اس کی گنجائش ہے۔ اگر غیر محرم ہوں تو ان کے سامنے ننگے رکھنے کی کوئی دلیل نہیں۔

ستر'' ہے، جو اپنی چار دیواری کے اندر نماز ادا کرنا چاہتی ہے، ❶ کیا وہ اپنے قدموں کی پشت کو ڈھانپے؟

مولانا اثری حفظہ اللہ تعالیٰ کی طویل بحث و تمحیص میں مجھے اس کا مستند جواب نظر نہیں آیا، تاہم قیاس ورائے کا سہارا لیتے ہوئے وہ رقم طراز ہیں:

> ''لہٰذا عورت کے لئے ضروری ہے کہ عام حالات میں بھی پاؤں کی پشت ڈھانپ کر رکھے، کیوں کہ یہ بھی ستر میں شامل ہے، اور جب عام حالت میں بھی یہ حکم ہے تو نماز میں بھی یہی حکم ہے کہ عورت کے پاؤں کی پشت ڈھکی ہوئی ہو۔''

مسئلے کی جو شق راقم الحروف نے عمداً حذف کر دی تھی، اس کے بیان کی ضرورت انہیں اس لیے پیش آئی کہ ان کی نگاہ میں دونوں صورتیں باہم مربوط اور حکماً ایک جیسی ہیں، حال آنکہ دونوں میں بڑا واضح فرق ہے ❷ جس کی تفصیل آگے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کلام میں آئے گی۔ موصوف بنیادی طور پر خلط مبحث کا شکار ہو گئے ہیں حالانکہ مباحث کو اپنے اپنے مقام پر رکھنا ہی اصحاب علم کی ذمہ داری ہے، مگر اس فرق تک ان کی رسائی نہ ہو سکی، مزید برآں کہ ضعیف روایت کو سہارا دینے کے لئے انہوں نے فرمایا ہے کہ ''اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم اس روایت کا مؤید ہے، علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے تو کہا ہے کہ:

> والاجماع في هذا الباب اقوى من الخبر فيه. (التمهید: ص ۳۶۸ ج ۲)
>
> ''اس بارے اجماع حدیث سے زیادہ قوی دلیل ہے۔''

مزید فرماتے ہیں:

> ''میں صحابہ رضی اللہ عنہم میں عورت کے پاؤں ڈھانپنے کے بارے میں

---

❶ عورت گھر میں ہی نہیں، مسجد اور عیدگاہ میں بھی نماز پڑھتی ہے، غالباً اسی تناظر میں سائلہ کا سوال مطلق تھا کہ ''نماز میں اس کا حکم کیا ہے؟''۔

❷ نماز میں سترِ عورت شرط ہے یا نہیں؟ شرط ہے تو نماز کو اس سے مستثنیٰ کرنا کس نص پر مبنی ہے؟۔

اختلاف نہیں جانتا، تمہارے لیے اس بارے میں امہات المؤمنین کے آثار
کافی ہیں۔'' انتھی

اجماع کی حقیقت

اب دعویٰ اجماع کا جائزہ لینا بھی عدل وانصاف کے لئے ضروری ہے، تاکہ صحیح صورتِ حال واضح ہو سکے: امام ابن تیمیہ ؒ فرماتے ہیں:

''قرآنی آیت: ﴿ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا﴾
''اور اپنی آرائش (یعنی زیور کے مقامات) کو ظاہر نہ ہونے دیا کریں مگر جو اس میں سے کھلا رہتا ہو، حضرت عائشہؓ نے ظاہری زینت سے مراد قدم لیے ہیں۔'' ❶ (حجاب المرأة المسلمة ولباسها في الصلاة : ص۷)

---

❶ حضرت عائشہؓ نے یہ قطعاً نہیں فرمایا کہ ''مَا ظَهَرَ مِنْهَا'' سے مراد 'قدم' ہے، بلکہ انھوں نے فرمایا ہے کہ مراد ''الفتخ'' (مُندری) ہے جو پاؤں کی انگلی میں پہنی جاتی ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ نے ان کا یہ قول ابن ابی حاتم سے نقل کیا ہے۔ جو ان کی التفسیر (ص ۲۵۷۵ ج ۸) میں يحيى بن يمان عن حمادبن سلمة عن ام شبيب عن عائشة کی سند سے مروی ہے۔ سند میں 'ام شبیب' کون ہیں؟ تلاش بسیار کے باوجود اس کا کہیں ترجمہ نہیں ملا۔ ''ام شبیب' ایک صحابیہ بھی ہیں، مگر حماد بن سلمۃ کو آٹھویں طبقہ میں حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے۔ (تقریب: ص ۸۲) جن کا صحابی سے سماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بیہقی (ص ۸۶ ج ۷) میں یہ قول ''حماد حدثتنا ام شبیب'' کی سند سے ہے۔ جو اس بات کی برھان ہے کہ یہ ''ام شبیب'' صحابیہ نہیں۔ ورنہ حماد کو اٹھویں طبقہ میں شمار نہ کیا جاتا۔ پھر اس کے الفاظ ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے ''زینت ظاہرہ'' کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا: القلب و الفتخة وہ کنگن (ہاتھ کا زیور) ہے اور انگلی کی مندری یا انگلی کا چھلا ہے۔ یہی روایت ابن ابی شیبہ (ص ۲۸۳ ج ۴) عبد بن حمید اور ابن المنذر میں بھی ہے۔ (الدر المنثور: ص ۴۱ ج ۵) اس تناظر سے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ ظاہری زینت کا مصداق ہاتھ اور اس کا زیور مراد لیتی ہیں۔ گو پاؤں کی انگلیوں میں ڈالی گئی مندری کو بھی ''فتـــــخ'' کہا جاتا ہے۔ مگر ''ام شبیب'' اس کی راویہ کی توثیق ثابت نہیں۔ اس لیے یہ قابلِ اعتبار نہیں۔ لہٰذا اس کی بنیاد پر حافظ ابن عبد البرؒ کے اس قول: کہ صحابہ کرام ﷢ کا اجماع ہے کہ نماز میں پاؤں ڈھانپنے چاہئیں، کی تردید کرنا بھی صحیح نہیں۔ نیز حضرت عائشہؓ کے اس فرمان سے تو معلوم ہوتا ہے کہ <=

صحیح بخاری کے ترجمۃ الباب میں فقیہ مکہ عکرمہ، مولیٰ ابن عباسؓ کا قول درج ہے کہ

"لو وارت جسدها في ثوب لأ جزأته"

"یعنی (نمازی عورت) اگر ایک کپڑے میں اپنے جسم کو ڈھانپ لے تو اس کے لئے کافی ہے۔" ❶

نیز علامہ عینی نے ابن عباسؓ کا اثر نقل کیا ہے کہ:

" لا بأس بالصلاة في القميص الواحد اذا كان صفيقا" ❷

"یعنی ایک ہی موٹی قمیص میں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔"

حضرت میمونہؓ سے بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے چھوٹے کرتے اور دوپٹے میں نماز پڑھی، ایک صحیح طریق میں ہے کہ حضرت میمونہؓ کے ایک کرتی میں نماز پڑھی اور آستین کا بڑھا ہوا کچھ حصہ اپنے سر پر رکھ لیا۔"

ان آثار واقوال کو علامہ موصوف صحیح بخاری کے باب "فی کم تصلی المرأة فی الثیاب؟" کے تحت نقل کیا ہے۔ (عمدۃ القاری: ۳/۳۰۷)

نیز امام بخاریؒ نے حدیث الالتفاع سے استدلال کیا ہے کہ عورت محض ایک کپڑے کو لپیٹ کر نماز پڑھ لے تو درست عمل ہے۔ حدیث ہٰذا سے ماخوذ مسائل کے بارے میں

<= وہ عورت کے پاؤں کو ستر قرار نہیں دیتیں، مگر محترم حافظ صاحب پہلے فرما چکے ہیں کہ گھر سے باہر پاؤں ننگے نہیں ہونے چاہئیں۔ اس میں "کوئی اختلاف نہیں" اگر یہ قول قابل استدلال ہے تو سرے سے کہنا چاہیے کہ عورت کے پاؤں ستر نہیں جیسا کہ حنفیہ نے اس سے استدلال کیا ہے۔ مگر محترم حافظ صاحب اس سے متفق نہیں۔

❶ ایک کپڑے میں نماز پڑھنے سے پاؤں کے ستر نہ ہونے پر استدلال غیر واضح ہے۔ ایک کپڑے سے سر اور پاؤں ڈھانپے ہوئے ہوں تو ایسے ایک کپڑے میں عدمِ جواز کا کوئی بھی قائل نہیں۔

❷ ایک قمیض میں نماز پڑھنے سے اگر "خمار" کی نفی نہیں ہوتی تو اس سے پاؤں کے ستر نہ ہونے پر استدلال کیسے درست ہوا؟ یہی نوعیت بشرطِ صحت ثبوت حضرت میمونہؓ کے اثر کی سمجھیے جبکہ موطأ وغیرہ میں حضرت میمونہؓ سے "درع سابغ" میں نماز پڑھنا منقول ہے۔ فتدبر۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

"منها: هو الذي ترجم له وهو ان المرأة اذا صلت في ثوب واحد بالا لتفاع جازت صلاتها."

"یعنی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے جس کے لئے مصنف نے باب قائم کیا ہے کہ عورت جب ایک کپڑے کو لپیٹ کر نماز پڑھ لے تو اس کی نماز درست ہے۔"

مزید فرمایا:

"وقال ابو حنيفة والثوري: قدم المرأة ليست بعورة فان صلت وقدمها مكشوفة صحت صلاتها." ❶

"عورت کا قدم پردے (ستر) میں شامل نہیں ہے، پس عورت اگر ننگے قدم نماز پڑھے تو نماز درست ہے۔"

مذکورہ آثار واقوال سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حافظ ابن عبدالبرؒ کے دعویٰ اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم کی کوئی حیثیت نہیں، یہ محض مالکی مسلک کی حمایت میں ان کی ایک کوشش ہے اس کے سوا عملاً اس کا وجود نہیں۔ ❷

اب شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کی تحقیق بغور ملاحظہ فرمائیں، وہ فرماتے ہیں:

"وفي الصلوة نوع ثالث: فان المرأة لو صلت وحدها كانت مأمورة بالإختمار، وفي غير الصلوة يجوز لها كشف رأسها، فأخذ الزينة في الصلوة الحق الله، فليس لأحد أن

---

❶ امام ابوحنیفہؒ تو مطلقاً عورت کے پاؤں کو ستر قرار نہیں دیتے۔ کیا محترم حافظ صاحب اس سے متفق ہیں؟

❷ حافظ ابن عبدالبرؒ کا دعویٰ اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم کا تھا۔ اس کے برعکس اقوال کی حقیقت آپ معلوم کر چکے ہیں۔ علامہ البانیؒ نے بھی فرمایا: وعلى هذا جرى العمل من النساء في عهده ﷺ وما بعده، عورتوں کے لئے پاؤں ڈھانپنے پر ہی نبی کریم ﷺ کے عہدِ مبارک اور آپ کے بعد عمل رہا۔ (حجاب المرأۃ: ص ۳۷)

يطوف بالبيت عريانا ولو كان وحده بالليل، ولا يصلي عريانا ولو كان وحده فعلم أن أخذ الزينة لم يكن في الصلاة لتتجب عن الناس فهذا نوع، فهذا نوع."

''نماز میں ستر و حجاب کی ایک تیسری قسم ہے چنانچہ عورت اگر اکیلی نماز پڑھے تو اسے دوپٹہ لینے کا حکم ہے، جب کہ نماز کے علاوہ اسے گھر میں سر ننگا رکھنے کی اجازت ہے۔ تو اس طرح نماز میں زینت اپنانا اللہ کے حق کی وجہ سے ہے، اسی بنا پر کسی کو برہنہ حالت میں بیت اللہ کا طواف کرنے کی اجازت نہیں خواہ وہ بوقت شب اکیلا ہو اور نہ برہنہ نماز پڑھنے کی ہی اجازت ہے خواہ اکیلا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں زینت اپنانے کا مقصد لوگوں سے پردہ کرنا نہیں ہے۔ پردے کی یہ صورت اور ہے، جب کہ عام حالات میں پردہ کرنا''

چنانچہ نماز کی حالت میں نمازی وہ اعضاء بھی ڈھانپتا ہے جن کا نماز کے علاوہ ظاہر کرنا جائز ہے، اسی طرح نماز ہی میں بعض ان اعضاء کو ظاہر کرتا ہے جن کا مردوں سے بھی ڈھانپنے کا حکم ہے۔

پہلی صورت کی مثال کندھے ہیں، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے آدمی کو ایک کپڑے میں اس طرح نماز پڑھنے سے منع فرمایا کہ اس کے کندھے پر چادر کا کوئی حصہ ہی نہ ہو، تو یہ نماز کے حق کی وجہ سے ہے، مگر نماز کے سوا اسے مردوں کے سامنے کندھے ننگے کرنا جائز ہے۔ اسی طرح آزاد عورت کو نماز میں دوپٹہ اوڑھنے کا حکم ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

''لا يقبل الله صلوة حائض الا بخمار''

''بالغ عورت کی نماز، اللہ دوپٹے کے بغیر قبول نہیں کرتا۔''

حالانکہ اسے خاوند اور محرم مردوں کے پاس دوپٹہ لینا ضروری نہیں، بلکہ وہ ان لوگوں کے پاس باطنی زینت کو ظاہر کر سکتی ہے۔ لیکن نماز کی حالت میں نہ وہ ان لوگوں کے سامنے سر ننگا کر سکتی ہے نہ دوسروں کے سامنے، جب کہ چہرہ، ہاتھ اور پاؤں کا حکم اس کے برعکس ہے، دو اقوال میں سے صحیح ترین قول کے مطابق وہ ان اعضاء کو غیروں کے سامنے ظاہر نہیں

کرسکتی، صرف ظاہری لباس ظاہر کرسکتی ہے تاہم حکم کی منسوخی سے قبل صورت حال اس کے خلاف تھی۔

"وأما ستر ذلک فی الصلوة ،فلا یجب باتفاق المسلمین بل یجوز لها کشف الوجه بالاجماع وان کان من الزینة الباطنة وکذلک الیدان یجوز ابداء هما فی الصلوة عند جمهور العلماء کابی حنیفة والشافعی وغیرهما وهو احدی الروایتین عن احمد وکذلک القدم یجوز ابداءه عند ابی حنیفة وهو الأقوی فان عائشة جعلته من الزینة الظاهرة. قال: ﴿ولا یبدین زینتهن الاما ظهر منها﴾

"جہاں تک نماز میں ان اعضاء کو ڈھانپنے کا تعلق ہے تو مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ واجب نہیں بلکہ اس بات پر اجماع ہے کہ وہ نماز میں چہرہ ننگا کرسکتی ہے اگرچہ اس کا شمار باطنی زینت میں ہوتا ہے، اسی طرح جمہور علماء کے نزدیک وہ نماز میں ہاتھ بھی کھلے رکھ سکتی ہے۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور دیگر علماء سے منقول ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پاؤں ننگے کرنا جائز ہے اور یہ نقطہ نظر قوی تر ہے۔ ❶ چنانچہ عائشہؓ نے اسے ظاہری زینت میں شمار کیا ہے اور اس پر

---

❶ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے موقف کو ترجیح دی ہے کہ نماز میں عورت کے پاؤں ننگے ہونا جائز ہے۔ اور ان کے مقابلے میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے کہ نماز میں عورت کے پاؤں ننگے نہیں ہونے چاہئیں، ان ائمہ ثلاثہ کے موقف کو مرجوح قرار دیا ہے۔ مگر اولاً امام ابوحنیفہؒ تو پاؤں کو ستر تسلیم نہیں کرتے مگر حافظ ابن تیمیہؒ بہر حال انھیں ستر تسلیم کرتے ہیں اور غیروں کے سامنے انھیں ظاہر کرنے کی اجازت نہیں دیتے جیسا کہ ان کے حوالے سے خود محترم حافظ صاحب نے نقل کیا ہے۔ گھر میں ستر عورت کا حکم بلاشبہ باہر سے مختلف ہے۔ مگر نماز میں صحابیات کا عمل "درع سابغ" میں نماز پڑھنے کا ہے۔ کسی صحیح اثر سے منقول نہیں کہ وہ گھروں میں نماز پڑھتیں تو ان کے پاؤں ننگے ہوتے تھے۔

یہ آیت پڑھی: ''اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں مگر جو (از خود) ظاہر ہو۔''

نیز فرماتی ہیں کہ:

فتخ سے مراد بہ روایت ابن ابی حاتم چاندی کے وہ چھلے ہیں جو پاؤں کی انگلیوں میں ڈالے جاتے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورتیں شروع شروع میں اپنے پاؤں ظاہر کرتی تھیں جس طرح چہرے اور ہاتھوں کو ظاہر کرتی تھیں۔ چنانچہ وہ اپنے دامن لٹکا کر رکھتی تھیں، تو عورت جب پیدل چلتی تو کبھی اس کا پاؤں ظاہر ہو جاتا تھا کیوں کہ وہ موزے اور جوتے پہن کر نہیں چلتی تھیں، جب کہ نماز میں ان اعضاء کا ڈھانکنا تو نہایت تنگی اور مشکل کا باعث ہے۔

ام سلمہؓ کا کہنا ہے کہ عورت اتنے لمبے کپڑے میں نماز پڑھے جس سے اس کے پاؤں کا ظاہری حصہ چھپ جائے۔ البتہ جب سجدے میں جائے گی تو اس کے پاؤں کا اندرونی حصہ از خود ظاہر بھی ہو سکتا ہے۔

''وبالجمله فقد ثبت بالنص والا جماع انه ليس عليها في الصلوة ان تلبس الجلباب الذى يسترها اذا كانت في بيتها، وانما ذالك اذا خرجت، وحينئذ فتصلي في بيتها، وان بدا وجهها ويدها وقدماها، كما كن يمشين اولاً قبل الامر با دناء الجلا بيب عليهن، فليست العورة في الصلوة مرتبطة بعورة النظر لا طرداً ولا تمكسا.''

''خلاصہ یہ ہے کہ نص اور اجماع سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عورت جب گھر میں ہو تو اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ نماز میں ایک بڑی چادر سے اپنا سارا بدن ڈھانپ لے، یہ حکم اس وقت ہے جب وہ گھر سے باہر جائے۔ تب وہ گھر میں نماز پڑھ سکتی ہے خواہ اس کا چہرہ، ہاتھ اور پاؤں کھلے ہوئے ہوں۔ جیسے وہ جلباب (بڑی چادر) لٹکانے کے حکم سے پہلے پیدل چلتی تھیں۔ چنانچہ نماز میں ستر کا حکم نگاہوں سے ستر حاصل کرنے کے حکم سے مربوط نہیں نہ

موافق میں اور نہ مخالف میں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے جب یہ فرمایا کہ ظاہری زینت سے مراد لباس ہے تو انہوں نے بھی یہ نہیں فرمایا کہ عورت تمام کی تمام پردہ کے لائق ہے حتی کہ ناخن بھی، بلکہ یہ تو امام احمدؒ کا قول ہے۔ ان کی مراد یہ ہے کہ نماز میں عورت اسے ڈھانکے۔

مزید آگے چل کر فرماتے ہیں:

> ”وهذا كما امر المصلي بالطهارة والنظافة والطيب، فقد امر النبي ﷺ ”ان تتخذ المساجد في البيوت وتنظف وتطيب“وعلى هذا فيستتر في الصلوة أبلغ مما يستتر الرجل من الرجل، والمرأة من المرأة......“

> ”یہ ایسے ہی ہے جیسے نمازی کے لئے طہارت، صفائی اور خوشبو لگانے کا حکم ہے، نبی کریم ﷺ نے اس بات کا حکم دیا ہے کہ گھروں میں مسجدیں بنائی جائیں، ان کی صفائی، پاکیزگی اور خوشبو کا خیال رکھا جائے۔ اس بنا پر نماز میں ستر اعضاء کا اہتمام اس سے بھی زیادہ ہونا چاہیے جتنا مرد مرد سے اور عورت عورت سے کرتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ عورت کو نماز میں دوپٹہ اوڑھنے کا حکم ہے۔ جہاں تک چہرہ، ہاتھ اور پاؤں کا تعلق ہے تو عورت کو ان اعضاء کو غیروں کے سامنے ظاہر کرنے سے منع کیا گیا ہے جب کہ عورتوں اور محرم مردوں کے سامنے ظاہر کرنے سے منع نہیں کیا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ ستر کی یہ قسم وہ نہیں ہے جو مرد کا مرد سے اور عورت کا عورت سے ستر ہوتا ہے جس سے بے حیائی اور اعضاء کو ننگا کرنے کی قباحت کی وجہ سے منع کیا گیا ہے۔ بلکہ یہ بے حیائی کی طرف لے جانے والے ابتدائی امور میں سے ہے۔ تو ان کے ظاہر کرنے سے ممانعت بے حیائی کے ابتدائی امور سے ممانعت ہے جیسے کہ اس آیت میں اللہ نے فرمایا: ﴿ذلك اذكى لهم﴾ کہ یہ ان کے لیے زیادہ پاکیزگی کی بات ہے“ اور آیۃ الحجاب میں فرمایا: ﴿ذلكم اطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾ ”یہ تمہارے اور ان کے دلوں کے لئے زیادہ طہارت کا

باعث ہے۔''

چنانچہ اس سے ممانعت سدِّ ذریعہ کے قبیل سے ہے، اس لیے نہیں کہ یہ مطلق پردے کے لائق چیز ہے، نہ نماز میں نہ نماز کے علاوہ، تو یہ ہے اس کی اصلی حقیقت۔

نماز میں عورت کو ہاتھ ڈھانپنے کا حکم دینا انتہائی بعید از قیاس بات ہے، ہاتھ بھی ویسے ہی سجدہ کرتے ہیں جیسے چہرہ سجدہ کرتا ہے۔ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں عورتوں کی قمیصیں ہوتی اور وہ انہی قمیضوں میں کام کاج کرتی تھیں۔ چنانچہ عورت آٹا پیتے، گوندھتے اور روٹیاں پکاتے وقت اپنے ہاتھ کھلے رکھتی تھی۔

''ولو كان ستر اليدين في الصلوة واجباً لبينه النبي ﷺ وكذلك القدمان، وانما امر بالخمار فقط مع القميص، فكن يصلين في قمصهن وخمرهن، واما الثوب الذي كانت المرأة ترخيه، وسألن عن ذلك النبي ﷺ فقال: ''شبراً'' فقلن: اذاً تبدو سوقهن! فقال: ''ذراع، لا يزدن عليه'' وقول عمر بن ربيعة

كتب القتل والقتال علينا
وعلى الغانيات جر الذيول

یعنی ''اگر نماز میں ہاتھوں کا ڈھانکنا واجب ہوتا تو نبی کریم ﷺ اس کی وضاحت فرما دیتے، یہی حکم قدموں کا ہے، انہیں قمیض کے ساتھ محض دوپٹے کا حکم دیا گیا ہے، تو عورتیں اپنی قمیضوں اور دوپٹوں میں نماز پڑھا کرتی تھیں۔

''جہاں تک اس کپڑے کا تعلق ہے جسے عورت لٹکا کر رکھتی ہے اور اس کے متعلق صحابیات نے نبی کریم ﷺ سے دریافت بھی کیا تھا کہ وہ کتنا کپڑا لٹکائیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایک بالشت: عورتوں نے کہا کہ اس صورت میں تو پنڈلیاں ظاہر ہوں گی، آپ ﷺ نے فرمایا: ایک کلائی کی مقدار (تک لٹکالیں) اور اس سے زیادہ نہ لٹکائیں۔ عمر بن ربیعہ کا شعر ہے کہ ''ہم پر جنگ و جہاد فرض کیا گیا ہے اور (خوب صورت) عورتوں پر دامن کا لٹکانا۔''

یہ اس وقت حکم ہے جب وہ گھروں سے باہر جائیں، یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ عورت اگر گندی جگہ سے دامن گھسیٹ کر گزرے تو کیا حکم ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"یطھرہ مابعدہ"

صاف جگہ سے گزرنا اسے پاک کر دیتا ہے۔"

مگر گھر کی چار دیواری میں تو عورتیں اس قسم کا لباس نہیں پہنتی تھیں، جس طرح بعد میں عورتوں نے پنڈلیاں ڈھانکنے کے لئے گھر سے باہر موزے پہننے شروع کر دیے تھے، جب کہ گھروں میں وہ موزے نہیں پہنتی تھیں۔ اسی بنا پر انہوں نے کہا تھا کہ اگر ایک بالشت دامن لٹکانے سے پنڈلیاں ظاہر ہوں؟ گویا ان کا مقصود پنڈلیوں کا ڈھانکنا تھا۔ ❶

---

❶ یہی بنیادی غلط فہمی ہے۔ جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو لگی، فرمایا کہ فکان المقصود تغطیة الساق ان کا مقصود پنڈلیوں کو ڈھانکنا تھا۔ اور ترجمہ میں محترم حافظ صاحب نے (نہ کہ قدموں کا) لکھ کر مزید اس میں اضافہ فرما دیا۔ حالانکہ حضرت ام سلمہؓ کے الفاظ ہیں: اذا تنکشف اقدامھن کہ ایک بالشت دامن لٹکانے سے ان کے قدم ظاہر ہوں گے۔ تو آپ ﷺ نے ایک ذراع کے برابر چڑا لٹکانے کی اجازت دی۔ یہ روایت نسائی (ص۲۹۵ ج۱ رقم ۵۳۳۸)، ترمذی مع التحفہ (ص۴۷ ج۳)، بیہقی (ص۲۳۳ ج۲)، عبد الرزاق (ص۸۲، ۸۳ ج۱۱)، مسند امام احمد (ص۲۹۶، ۳۰۹ ج۶)، دارمی (ص۲۷۹ ج۲) وغیرہ کتب احادیث میں صحیح سند سے منقول ہے۔ تفصیلاً دیکھئے الصحیحۃ (رقم ۱۸۶۴)، الثمر المستطاب (ص۳۲۹ ج۱) اس لیے یہ کہنا کہ "ان کا مقصود پنڈلیوں کو ڈھانکنا تھا نہ کہ قدموں کو" قطعاً صحیح نہیں۔ اگر قدموں کا ڈھانکنا غیر ضروری ہوتا تو آپ ﷺ اس تکلف کی اجازت ہی نہ دیتے۔ یہی روایت ذکر کرنے کے بعد امام بیہقیؒ نے صاف صاف لکھا ہے کہ "فی ھذا دلیل علی وجوب ستر قدمیھا" اس حدیث میں عورت کے قدم ڈھانپنے کے وجوب کی دلیل ہے۔ یہی موقف ائمہ ثلاثہ کا ہے۔ حافظ ابن حزم نے بھی المحلی (ص۲۱۶ ج۳) میں اور علامہ خطابی نے معالم السنن (ص۳۲۵ ج۱) میں اسی کی تائید کی ہے۔ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ یہی موقف حضرت محدث روپڑی نے فتاویٰ اہل حدیث (ص۲۰، ۲۱ ج۲) میں اور شیخ البانیؒ نے الثمر المستطاب فی فقہ السنۃ والکتاب (ص۲۹۹ تا ۳۲۴ ج۱) اور حجاب المرأۃ المسلمۃ میں اختیار کیا ہے۔ مزید عرض ہے کہ یہی موقف حضرت مولانا عبید اللہ رحمانی مبارکپوری شارح مشکوۃ نے مرعاۃ المفاتیح (ص۴۷۹ ج۲) <=

(نہ کہ قدموں کا) کیوں کہ کپڑا جب ٹخنوں سے اوپر ہوگا تو پیدل چلتے وقت پنڈلی ظاہر ہو گی۔ روایت کیا گیا ہے: ''اعدوا النساء یلزمن الحجال'' ''عورتوں کو برہنہ کرو تا کہ وہ گھروں میں ٹھہرنا لازم کر لیں۔''

یعنی اگر اس کے پاس باہر جانے کے لئے مناسب لباس ہی نہیں ہوگا تو گھر میں ٹھہرنا لازم کر لے گی۔

''مسلمانوں کی عورتیں گھروں میں نماز پڑھا کرتی تھیں جب کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

''لا تمنعوا اماء الله مساجد الله وبيوتهن خير لهن''

''اللہ کی باندیوں کو اللہ کی مسجدوں (میں نماز پڑھنے) سے مت روکو، البتہ ان کے گھر ان کے لئے زیادہ بہتر ہیں۔''

انہیں قمیضوں کے ساتھ صرف دوپٹے اوڑھنے کا حکم تھا انہیں ایسی چیز پہننے کا حکم نہیں دیا گیا جس سے وہ اپنے پاؤں ڈھانکیں، نہ موزے کا حکم دیا گیا نہ جراب کا اور نہ ہاتھوں کو

=> السید سابق نے فقہ السنۃ (ص ۱۱۳ ج ۱) میں، حضرت نواب صدیق حسن نے مسک الختام (ص ۲۹۴، ۲۹۵ ج ۱) میں، علامہ الیمانی نے سبل السلام (ص ۱۰۶، ۱۰۷ ج ۱) میں، علامہ شمس الحق محدث ڈیانوی نے عون المعبود (ص ۲۴۴ ج ۱) میں، مولانا مفتی امین اللہ پشاوری نے فتاوی الدین الخالص (ص ۴۹۰، ۴۵۰ ج ۳) میں اختیار کیا ہے اور انھوں نے ذکر کیا ہے کہ فتاوی هیئة کبار العلماء (ص ۸۲۶ ج ۲) میں سعودی مشائخ کی بھی یہی رائے ہے۔ گویا جمہور علمائے کرام کی یہی رائے ہے، مگر امام ابوحنیفہ اور حنفی مسلک اس کے برعکس ہے کہ عورت کے پاؤں ستر نہیں ہیں، مگر احناف میں علامہ کشمیری ان سے متفق نہیں۔ (فیض الباری ص ۳۸۸ ج ۱)، یہی رجحان علامہ علی قاری اور قاضی خان کا ہے (مرقاۃ ص ۲۳۵ ج ۲)، فتاوی قاضی خان برحاشیہ الھندیہ (ص ۱۳۴ ج ۱) صاحب قدوری، شارح المنیہ وغیرہ کا بھی یہی رجحان ہے۔ جبکہ علامہ طحاوی اور علامہ کرخی وغیرہ کا خیال ہے کہ نماز میں عورت کے قدم ستر ہیں نماز سے خارج نہیں۔ مولانا عبدالحی لکھنوی نے اس کو احسن قول حدیث کے اقرب قرار دیا ہے۔ (العنایہ ص ۳۷ ج ۲) جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفی مسلک میں بھی عورت کے قدم ستر نہ ہونے پر اتفاق نہیں۔ بہت سے اکابر علمائے احناف نے جمہور کی موافقت کی ہے۔ حدیث ام سلمہؓ اس کی بین دلیل ہے۔ صحابیات رضوان اللہ علیھن کا یہی عمل تھا۔ جیسا کہ علامہ ابن عبدالبر اور علامہ البانی کے حوالے سے گزر چکا ہے۔

ڈھانکنے کے لئے دستانے وغیرہ پہننے کا حکم دیا گیا، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورت کے لئے نماز میں ان اعضاء کا ڈھانکنا واجب نہیں ہے جب وہاں غیر مرد نہ ہوں۔'' انتھی

ان دلائل کی روشنی میں مولانا اثری (حفظہ اللہ) کو میرا مشورہ ہے کہ اپنے موقف پر نظر ثانی فرمائیں، ساری خیر و برکت اسی میں ہے۔ عورت کے پورے جسم کو جس قید و بند میں آپ جکڑنا چاہتے ہیں شرعاً و عملاً اس کا کوئی وجود نہیں۔

جس دور کی عورتوں کو بمشکل ایک چادر میسر آتی تھی، ❶ انہیں ہر وقت دستانوں اور جرابوں کا پابند کرنا قرین قیاس نہیں۔

اللہ رب العزت ہم سب کی راہنمائی فرمائے۔ آمین

---

❶ اس دور میں بھی ننگے پاؤں نماز پڑھنا اور ننگے پاؤں باہر آنا جانا ثابت نہیں۔ دور حاضر میں آزاد خیالی اور عموماً عورتوں کی آوارگی اور مادر پدر آزادی کے لیے کہیں ایسا فتویٰ مدد و معاون تو نہیں ثابت ہوگا؟ فاعتبروا یا أولی الأبصار

انواعِ توحید میں

"توحیدِ حاکمیت" کا اضافہ اور اس کا حکم

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله ، اما بعد:

اسلام کا اصل الاصول عقیدۂ توحید ہے۔ تمام انبیائے کرام علیہم السلام نے اپنی دعوت کا آغاز توحید سے کیا۔ ناموافق اور نامساعد حالات کے باوصف سب سے پہلے یہی دعوت دی کہ اللہ ایک ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔ قرآنِ مجید میں آیاتِ توحید پر غور وفکر کے بعد ائمۂ سلف رحمہم اللہ نے توحید کو تین انواع میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ توحیدِ الوہیت

۲۔ توحیدِ ربوبیت

۳۔ توحید الاسماء والصفات

بعض حضرات نے اس تقسیم کا انکار کیا، مگر یہ انکار محض ضد وعناد کا نتیجہ ہے۔ فضیلۃ الدکتور الشیخ عبدالرزاق بن عبدالمحسن العباد البدر حفظہ اللہ نے اس کا انکار کرنے والوں کی تردید میں "القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد" کے نام سے رد لکھا اور ثابت کیا کہ یہ تقسیمِ ثلاثی شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اختراعی نہیں، بلکہ ان سے پہلے امام ابن جریر طبریؒ، امام ابن حبانؒ، امام ابن مندہؒ، امام ابن بطہؒ، امام طحاویؒ حتی کہ قاضی ابو یوسفؒ اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ثابت ہے۔

توحید کی اس تقسیم کے علاوہ بعض حضرات نے ایک اور قسم کا اضافہ کیا اور اس کا نام "توحید الحکم" یا "توحیدِ حاکمیت" رکھا، چنانچہ دوسروں کی پیروی میں ہمارے فاضل دوست مولانا حافظ محمد سعید صاحب امیر جماعۃ الدعوۃ پاکستان نے بھی توحید کی اس نوع کا اضافہ کیا ہے۔ "عقیدہ ومنہج" کے عنوان سے ان کی اس حوالے سے گفتگو پہلے مجلۂ الدعوۃ میں قسط وار شائع ہوئی، پھر رسالے کی شکل میں اسے علیحدہ بھی شائع کیا گیا۔ دعوتی میدان

میں بلاشبہ یہ رسالہ بڑا مفید ہے، مگر سلفؒ کے برعکس توحید کی تقسیم میں ''توحیدِ حاکمیت'' کا اضافہ بہر حال محلِ نظر بلکہ بہت سے خطرات کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہے۔

چنانچہ توحیدِ حاکمیت کے اثبات میں انھوں نے فرمایا:

''عام طور پر علماء نے حاکمیت میں توحید کے مسئلہ کو توحیدِ الوہیت، یعنی توحیدِ عبادت کا حصہ قرار دیا ہے اور اسے الگ طور پر بیان نہیں کیا، لیکن بہت سے علماء وہ بھی ہیں جو حکم (حاکمیت) کے مسئلہ کی اہمیت کے پیشِ نظر اسے الگ طور پر بیان کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ حکم کا مسئلہ عبادت کا اہم ترین جز ہے۔ انسان کی فطرت ہے کہ جس کو حکم کا حق دے گا، اس کے سامنے ہی جھکے گا اور اطاعت کرے گا۔ اسلام میں حکم کا حق صرف رب العالمین کا ہے۔''

(عقیدہ و منہج: ص ۱۰۷)

نہیں معلوم کہ سلف میں ''بہت سے علماء'' کون ہیں؟ جنھوں نے حاکمیت کے مسئلے کی اہمیت کے پیشِ نظر اسے الگ طور پر بیان کیا ہے؟ اگر محترم حافظ صاحب اس کی وضاحت فرما دیں تو ہم ان کے شکر گزار ہوں گے، اور ان کی یہ وضاحت ہمارے لیے یقیناً معلومات میں اضافے کا باعث ہوگی۔ توحید کی تقسیم میں یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بعض حضرات نے اختصاراً و اجمالاً توحید کی صرف دو ہی قسمیں بیان کی ہیں۔

۱۔ توحید الألوهية

۲۔ توحید الربوبية

اور اسی کو بعض نے توحید في الطلب والقصد اور توحید في الاثبات والمعرفة سے تعبیر کیا ہے، بلکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تو یہ بھی فرمایا ہے کہ توحید الألوهیہ، توحید الربوبیہ کو متضمن ہے اور توحید الربوبیہ کو توحید الالوهیہ مستلزم ہے۔

(مجموع الفتاویٰ: ص ۲۸۴ ج ۱۰)

مزید غور و فکر کیا جائے تو توحید الوہیت، یعنی توحید عبادت کو توحید کی تمام انواع و اقسام شامل ہیں، مگر اس اختصار و اجمال کے برعکس سلف نے عموماً توحید کی تین قسمیں ہی

بیان کی ہیں، اور باقی تمام اقسام ان تینوں کو مستلزم ہیں۔ جیسے توحیدِ خالقیہ، توحید رزاقیہ، توحید مالکیہ وغیرہ یہ سب اس تقسیمِ ثلاثی سے خارج نہیں۔ اسی طرح توحید حاکمیت بھی اس تقسیم ثلاثی سے خارج نہیں جیسا کہ محترم حافظ صاحب نے خود ہی وضاحت فرما دی ہے۔ اس لیے سلف کے موقف کے برعکس توحیدِ حاکمیت کا اضافہ بہر حال محلِ نظر ہے۔ بالخصوص جب کہ اسے ''عقیدہ و منہج'' کے نام سے متعارف کرایا جائے تو اس کی سنگینی اور بھی بڑھ جاتی ہے، کیونکہ یہ سلف کے عقیدہ و منہج میں بہر حال شامل نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ماضی قریب کے سلفی منہج کے نام ورنقیب فضیلۃ الشیخ محمد بن صالح العثیمین رحمہ اللہ سے جب اسی توحیدِ حاکمیت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے واشگاف الفاظ میں فرمایا:

نقول: إنه ضال وهو جاهل لأن توحيد الحاكمية هو توحيد الله عزوجل فالحاكم هو الله عزوجل فإذا قلت: التوحيد ثلاثة أنواع كما قاله العلماء، توحيد الربوبية فإن توحيد الحاكمية داخل فى الربوبية لأن توحيد الربوبية هو توحيد الحكم والخلق والتدبير لله عزوجل، وهذا قول محدث منكر. الخ

''ہم کہتے ہیں کہ ایسا کہنے والا گم راہ ہے اور وہ جاہل ہے، کیونکہ توحیدِ حاکمیت ہی تو اللہ تعالیٰ کی توحید ہے، اس لیے کہ حاکم اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ جب تم کہتے ہو کہ توحید کی تین قسمیں ہیں، جیسا کہ علماء نے کہا ہے، تو پھر توحیدِ حاکمیت، توحیدِ ربوبیت میں داخل ہے، کیونکہ توحید ربوبیت یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی حاکم ہے وہی خالق اور مدبر الامور ہے، اور یہ رائے کہ توحیدِ حاکمیت، توحید کی چوتھی قسم ہے بدعت و منکر ہے۔''

حضرت شیخ عثیمین رحمہ اللہ سے ہی نہیں، بلکہ یہی سوال سعودیہ میں ھیئۃ کبار العلماء، یعنی شیخ ابن باز، شیخ صالح فوزان وغیرہما سے بھی کیا گیا جس کے جواب میں انھوں نے فرمایا:

أنواع التوحيد ثلاثه: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، وليس هناک توحيد رابع، والحكم بما أنزل الله داخل في توحيد الألوهية لأنه من أنواع العبادة داخلة في توحيد الألوهية وجعل الحاكمية نوعاً مستقلاً من أنواع التوحيد عمل محدث لم يقل به أحد من الأئمة فيما نعلم. الخ

''توحید کی تین قسمیں ہیں: توحید الربوبیہ، توحید الألوہیہ اور توحید الأسماء والصفات، چوتھی کوئی قسم نہیں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ کرنا توحید الوہیت میں شامل ہے، کیونکہ حکمِ الٰہی کی پابندی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی عبادت کی قسم ہے، بلکہ عبادت کے تمام طریقے توحید الوہیت میں داخل ہیں، اور توحید حاکمیت کو اقسام توحید کی مستقل نوع قرار دینا نیا کام ہے۔ ہماری معلومات کے مطابق ائمہ کرام میں سے کسی نے بھی ایسا نہیں کیا۔''

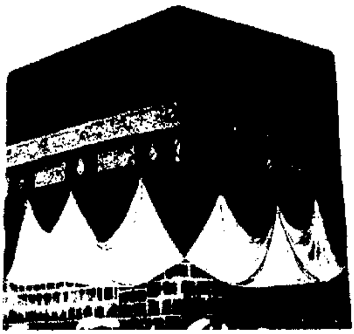
یہ دونوں فتوے ''جواب العلماء علی القضایا التالیة'' کے نام سے ۱۹۹۷ء میں فضیلۃ الدکتور عبداللہ الفاسی کی تقدیم سے طبع ہوئے ہیں۔ جس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ توحیدِ حاکمیت کو توحید کی چوتھی قسم قرار دینا ائمہ سلف کا قطعاً موقف نہیں، البتہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ شیخ عثیمینؒ اسے توحید ربوبیت میں جب کہ دیگر مشائخ اسے توحید الوہیت میں شمار کرتے ہیں۔ مخلوق کے بارے میں فیصلے کے اعتبار سے توحید حاکمیت کا تعلق توحید ربوبیت سے بھی ہے، اور اس کا تعلق اطاعت وعبادت سے بھی ہے، اس لیے اسے توحید الوہیت میں شمار کرنا بھی درست ہے۔ اس جزوی اختلاف کے باوصف یہ حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ توحید حاکمیت کو توحید کی چوتھی قسم شمار کرنا امر محدث ہے۔ اس لیے محترم مولانا حافظ سعید صاحب سے گزارش ہے کہ وہ اس بارے میں نظر ثانی فرمائیں، اور ائمہ سلف کے موقف کے برعکس ایک نئی راہ سے گریز کریں۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حاکمیت بلاشبہ بہت بڑا مسئلہ ہے۔ توحیدِ الوہیت یا توحیدِ ربوبیت کے ضمن میں اسے کھول کر بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن ائمہ سلف کے برعکس ایک مستقل نوع کے طور پر اسے متعارف کروانا درست نہیں۔

إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت ،وما توفيقي إلا بالله

الاعتصام

15 اپریل 2005



''المصنف'' للامام ابن ابی شیبہ میں ایک اور غلطی

اہلِ علم کے لئے لمحۂ فکریہ

الحمدلله والصلاة والسلام علی رسول الله، أما بعد:

بلاشبہ آج کا دور علوم وفنون کی نشر واشاعت اور ایجادات کا دور ہے۔ ایک طرف نت نئی سائنسی ایجادات منظرِ عام پر آرہی ہیں تو دوسری طرف علوم وافکار بالخصوص تاریخ واحادیث کا ذخیرہ زیورِ طبع سے آراستہ ہوکر اہل علم وفکر کے ہاں پہنچ رہا ہے۔ آج کتنی کتابیں ہیں جن کے دیکھنے کو ہمارے اسلاف کی آنکھیں ترستی تھیں، مگر اب وہ بحمداللہ بازار میں دستیاب ہیں۔ ابھی چند سالوں کی بات ہے المعجم الکبیر، المعجم الاوسط للطبرانی، سیر اعلام النبلاء، تاریخ اسلام للذھبی، تہذیب للمزی، تاریخ دمشق لابن عساکر، الکامل لابن عدی، الضعفاء الکبیر للعقیلی، الثقات، المجروحین، الصحیح لابن حبان، الصحیح لابن خزیمہ، شعب الایمان، المعرفۃ، دلائل النبوۃ للبیہقی، المصنف عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، الضعفاء، العلل المتناہیہ، الموضوعات لابن الجوزی، المسند لأبي يعلى، المسند للبزار۔ اور اسی نوعیت کے دیگر اہم اور بنیادی مآخذوں تک ان کی کوئی رسائی تھی؟ مگر آج بفضل اللہ تعالیٰ وعونہ یہ ملتبات کی زینت ہیں اور اہل علم ان سے بھرپور استفادہ کررہے ہیں۔ بلاشبہ یہ فریضہ سرانجام دینے والے صد مبارکباد کے مستحق ہیں جو قلمی نایاب کتابوں کی تحقیق وتنقیح کے بعد منصۂ شہود پر لانے کی سعی بلیغ کررہے ہیں۔ تقبل الله جهودهم تاہم وہ بھی انسان ہیں غلطی وخطا کا سرزد ہوجانا بڑی بات نہیں، ویسے بھی کسی قلمی کتاب کی تحقیق بڑا مشکل مرحلہ ہوتا ہے۔ اس کی مشکلات سے وہی حضرات واقف ہیں، جو بالفعل اس کام میں مشغول ہیں، پھر طباعت کے دوران میں واقع ہونے والی پریشانیاں اس پر مستزاد ہیں۔ تصحیح کی مقدور بھر کوشش کے باوجود کتاب کی طباعت کے بعد غلطی نظر آتی ہے تو مصنف سر پکڑ کر بیٹھ جاتا ہے اور غم غلط

کرنے کے لئے بجز إنا لله وإنا إليه راجعون کے اور کوئی چارہ نظر نہیں آتا۔

مگر اس کے برعکس یہ بھی حقیقت ہے کہ قلمی کتاب کی تحقیق و تنقیح کرنے والا محقق بسا اوقات اپنے مخصوص نفسی میلانات کی بنا پر عدل وانصاف کا دامن چھوڑ بیٹھتا ہے۔ صحیح الفاظ کو بگاڑنے، بلکہ اس میں من مانی کرنے سے بھی اجتناب نہیں کرتا، پھر ستم بالائے ستم یہ کہ اسی قسم کے غلط اقدام کے بعد جب کتاب چھپ جاتی ہے تو بعض حضرات اصل حقیقت سے بے خبری کی بنا پر، اور بعض محض اپنے مسلک وموقف کی کورانہ حمایت کی وجہ سے اس غلطی، بلکہ تحریف شدہ عبارت کو اپنی تائید میں پیش کرتے ہوئے پھولے نہیں سماتے۔

دور نہ جایئے مسند امام حمیدی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی رفع الیدین کے بارے میں معروف روایت کا جس انداز سے حلیہ حبیب الرحمن اعظمی مرحوم نے بگاڑا، اس سے اہل علم واقف ہیں۔ مسلسل دلائل کے ساتھ حقیقت سے خبردار کرنے کے باوجود بڑی ڈھٹائی اور بے جگری سے اسے ترکِ رفع الیدین کے سلسلے میں پیش کیا جاتا ہے۔ لطف یہ ہے کہ عرصہ ہوا اس سلسلے میں حضرت مولانا حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ مشیر وفاقی شرعی عدالت پاکستان ورفیق دارالدعوۃ السلفیۃ، لاہور نے خط لکھ کر مولانا اعظمی مرحوم سے وضاحت چاہی، مگر انھوں نے خاموشی ہی میں عافیت سمجھی۔ یہی معاملہ مسند امام ابی عوانہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اسی حدیث سے اختیار کیا گیا۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا شکر ہے سب سے پہلی باران دونوں کتابوں میں تحریفات سے خبردار "تارکین رفع الیدین کی نئی کاوش اور اس کا علمی جائزہ" میں اس ناکارہ نے کیا، بلکہ "دیوبندی محدث کی حدیث پاک میں شرمناک خیانت" کے عنوان سے ایک اشتہار بھی طبع کروایا۔ اس کے بعد متعدد رسائل میں اس حقیقت کا اظہار کیا گیا، مگر افسوس کہ اس کے باوجود تا حال اسے رفع الیدین نہ کرنے کی سب سے بڑی صحیح دلیل باور کرانے کی سعی لا حاصل کی جاتی ہے۔ یہی کچھ المستدرک للامام الحاکم میں وتر کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے کیا گیا۔ ابن ماجہ اور ابوداود کے نسخوں میں بھی جو کچھ ہوا اس کی تفصیل سے اہل علم باخبر ہیں۔ اسی طرح المصنف ابن ابی شیبہ میں نماز میں ہاتھ باندھنے کے بارے میں حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث میں "تحت

السرہ ❶ کے الفاظ کا اضافہ جس بے شرمی اور ڈھٹائی سے ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی کے منتظمین نے کیا اس سے بھی یہ عاجز خبردار کر چکا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے (الاعتصام: ۲۰ جمادی الاخری ۱۴۰۷ھ بمطابق ۲۰ فروری ۱۹۸۲ ج ۳۹ ـ شمارہ ۸)۔ ❷

مگر افسوس کہ آج یہی روایت بڑی دلیری سے المصنف کے حوالے سے نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے بارے میں پیش کی جارہی ہے۔ قابلِ غور بات تو یہ ہے ان تحریفات کا اظہار کر کے ہم یک گونہ مطمئن ہیں، مگر آئندہ ادوار میں یہ مضامین تو رسائل کے انبار میں دب کے رہ جائیں گے، لیکن یہ کتابیں بدستور باقی رہیں گی۔ اور زمانہ مابعد میں یہی استدلال میں بڑے دھڑلے سے پیش ہوں گی، جیسا کہ اب بھی ہو رہا ہے۔ ضرورت اس بات کی متقاضی ہے کہ اہل حق اٹھیں اور انھیں صحیح صورت میں زیورِ طبع سے آراستہ کریں۔ ﴿ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون﴾

حال ہی میں المصنف لابن ابی شیبہ میں اسی قسم کی ایک اور غلطی کا علم ہوا اور افسوس کہ بعض حضرات اسے بھی بے خبری میں اپنے مسلک کی تائید میں پیش کر کے پھولے نہیں سماتے۔ آج کی مجلس میں اسی غلطی پر تنبیہ مقصود ہے۔ ﴿إن اريد إلا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله﴾

---

❶ حالانکہ علامہ کشمیری صراحت فرما چکے ہیں کہ میں نے المصنف کے تین قلمی نسخوں میں یہ روایت نہیں دیکھی۔ علامہ نیموی حنفی نے التعلیق الحسن (ص ۴۱) میں اسے بالآخر ''غیر محفوظ'' قرار دیا۔ مولانا بدر عالم مرحوم نے علامہ نیموی کی ''الدرۃ الغرۃ'' کے حوالے سے بھی ذکر کیا کہ یہ الفاظ غیر محفوظ ہیں (فیض الباری ص ۲۶۷ ج ۲) مگر اپنا الوسیدھا کرنے والوں کے لئے تو اب ادارۃ القرآن کے حنفی ناشر نے یہ مشکل حل کر دی کہ اوتی المصنف میں یہ روایت موجود ہے۔ ﴿فاعتبروا يا اولي الابصار﴾

---

❷ اور اب المصنف کا نسخہ شیخ محمد عوامہ کی تحقیق سے شائع ہوا۔ جس میں ان تحریف کا بڑی دلیری سے دفاع کیا گیا ہے۔ اس مناسبت سے ہم نے ضروری سمجھا کہ اس کی حقیقت بھی قارئین کرام کے سامنے پیش کر دی جائے۔ جسے اس کے بعد آپ ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

چنانچہ المصنف کی جلد اول میں من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود کے عنوان کے تحت ایک روایت حسب ذیل سند اور الفاظ سے منقول ہے:

حدثنا ابن فضيل عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لا ترفع الأيديالا في سبع مواطن إذاقام الى الصلوة واذا رأى البيت وعلى الصفا والمروة، وفي عرفات وفي جمع وعندالجمار" (المصنف: ص ۲۳۶، ۲۳۷ ج ۱) ❶

حالانکہ یہ روایت اس سند سے لا ترفع الايدى الا في سبع مواطن الخ کے الفاظ سے قطعاً نہیں۔

اولاً: اس لیے کہ یہی روایت کتاب الحج میں اسی سند کے ساتھ في الرجل اذا رأى البيت أيرفع يديه ام لا (ص ۹۶ ج ۴) کے باب کے تحت بھی منقول ہے اور اس میں ترفع الايدى في سبع مواطن الخ ہے۔ لاترفع الايدى الا في سبع مواطن نہیں۔

ثانیاً: المصنف کا خطی نسخہ فضیلۃ الشیخ الاستاذ السید محب اللہ الراشدی حفظہ اللہ ومتعنا الله بطول حياته کے مکتبہ علمیہ عالیہ میں موجود ہے۔ اس ناکارہ نے جب اس سلسلے میں ان سے قلمی نسخہ کی طرف مراجعت کی درخواست کی تو انھوں نے اپنے مکتوب مبارک میں زیر بحث روایت کے بارے میں تحریر فرمایا:

"المصنف مخطوط (ص ۱۶۳ ج ۱) میں ترفع الا يدى کے الفاظ ہیں۔"

اس سے بھی عیاں ہوتا ہے کہ جلد اول میں زیر بحث روایت قلمی نسخے میں بھی ترفع الايدى. الخ کے الفاظ سے ہے۔ لاترفع الايدى. الخ کے الفاظ سے نہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ ان حضرات نے اپنا الو سیدھا کرنے کے لئے اس میں "لا" اور "الا"

---

❶ اسی سند اور متن سے یہ روایت المصنف کے نسخہ مطبوعہ مکتبۃ الرشد الریاض (ص ۲۱۴ ج ۱) میں ہے۔ انا لله وانا اليه راجعون.

کے الفاظ اپنی طرف سے بڑھا دیئے ہیں۔" فانا للہ وانا الیہ راجعون.

ثالثاً: علامہ زیلعیؒ نے یہی روایت المصنف کے حوالے سے ترفع الایدی. الخ کے الفاظ سے ہی نقل کی ہے ملاحظہ ہو (نصب الرایہ: ص ۳۹۱ ج ۱)

یہ تینوں شہادتیں اس بات کا بیّن ثبوت ہیں کہ المصنف (ص ۲۳۶، ۲۳۷ ج ۱) میں اس سند کے ساتھ جو لاترفع الایدی الا فی سبع مواطن. الخ کے الفاظ ہیں وہ بہر حال غلط ہیں اور صحیح ترفع الایدی فی سبع مواطن. الخ ہے۔ ❶

معلوم نہیں کہ جس قلمی نسخے سے المصنف کی یہ جلد چھپی اس میں بھی یہی غلطی ہے یا اس میں بھی مسلکی حمیت کارفرما ہے، جب تک اصل نسخہ کی حقیقت کا علم نہ ہو تب تک یہ فیصلہ مشکل ہے، اگر ناشرین، مولانا ابوالکلام آزاد اکیڈمی، اصل نسخہ جس سے یہ جلد طبع ہوئی ہے، اس کی نشاندہی کر دیتے تو بات نتیجے تک پہنچ سکتی تھی، مگر افسوس کہ اس کی کہیں وضاحت نہیں۔ المصنف کی پہلی تین جلدیں اسی ادارے سے شائع ہوئی تھیں اور اس کے مصحح جناب مولانا عبدالخالق خان صاحب افغانی تھے، مگر بعد میں جب "ادارۃ السلفیہ کے تحت مولانا مختار احمد ندوی حفظہ اللہ نے اس کی تکمیل کی تو بلاوجہ پہلی جلدوں پر " حققہ وصححہ الاستاذ عامر العمری الاعظمی " لکھ دیا جو بہر حال درست نہیں۔

یہاں اس بات کا اظہار بھی ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ (ص ۹۶ ج ۴) میں اسی روایت میں اذا قام الی الصلوۃ کے الفاظ مطبوعہ اور خطی دونوں نسخوں میں نہیں ہیں۔ یہاں غالباً راوی کا اختصار ہے یا ناسخ کی غلطی ہے واللہ تعالیٰ سبحانہ اعلم۔ ہمیں انکار نہیں کہ لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن کے الفاظ سے بھی یہ اثر مروی ہے، مگر اس کی سند دوسری ہے۔ سعید بن جبیر عن ابن عباس کی سند میں یہ الفاظ بہر حال غلط ہیں۔ سعید عن ابن عباس کی سند سے یہ روایت تفصیلاً طبرانی کبیر (ص ۴۵۲ ج ۱۱، نصب الرایہ ص ۳۹۰ ج ۱)

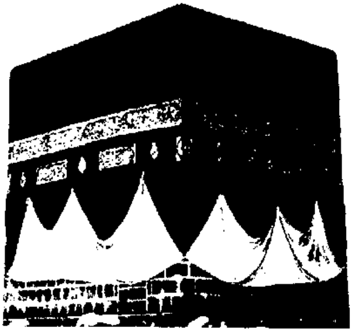
---

❶ المصنف کا جو نسخہ حال ہی میں شیخ محمد عوامہ کی تحقیق سے شائع ہوا ہے اس میں بھی "ترفع الایدی" ہے لاترفع نہیں۔ ملاحظہ ہو (ص ۱۷ ج ۱۴ رقم ۲۶۷۴۴) نیز (ص ۲۳ ج ۸) جس سے ہمارے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

میں بھی موجود ہے اوراس میں بھی لا ترفع الایدی نہیں ۔اس سے بھی ہمارے سابقہ دعویٰ کی تائید ہوتی ہے کہ سعید عن ابن عباس کی روایت لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن" میں "لا "اور "الا" کا اضافہ بہرحال غلط ہے۔اللہ تعالیٰ ہم سب کی غلطیوں کو معاف فرمائے اور صراط مستقیم پر چلنے کی توفیق بخشے۔آمین

الاعتصام

23 جولائی 1993ء



نماز میں سورۂ فاتحہ سہواً رہ جائے تو کیا حکم ہے؟

نماز کے ارکان وفرائض میں ایک رکن سورۂ فاتحہ کی قراءت ہے۔ بعض مطلقاً قراءت کو فرض قرار دیتے ہیں؟ مگر جمہور کے نزدیک فاتحہ فرض ہے، پھر اس بارے میں بھی فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے کہ فاتحہ نماز کی ہر رکعت میں فرض ہے یا فی الجملہ یہ فرض ہے۔

اگر سہواً ایک دو رکعتوں میں رہ جائے تو سجدۂ سہو سے اس کمی کا ازالہ ہو جاتا ہے یا نہیں؟

اس طرح مقتدی کے لئے فاتحہ کے فرض ہونے کے بارے میں بھی اختلاف ہے، مگر صحیح اور راجح موقف یہی ہے کہ فاتحہ مقتدی کے لئے بھی ہر رکعت میں فرض ہے۔ سہواً بھی اگر فاتحہ نہ پڑھی جائے تو وہ رکعت نہیں ہوتی۔ بالکل اسی طرح جس طرح رکوع یا سجدہ یا باقی ارکان میں سے کوئی رکن سہواً ادا کرنا رہ جائے تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ یہی مؤقف راجح اور حدیث کے مطابق ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ لکھتے ہیں:

والاعادة أشبه بالسنة في وجوب القراءة وأنها لا تسقط بالنسیان کسائر الارکان. (السنن الکبریٰ:۲/۳۸۲)

''اس کا اعادہ ہی وجوب قراءت میں سنت کے زیادہ مناسب ہے، سہواً رہ جانے سے ساقط نہیں ہوتی جس طرح دیگر ارکان ہیں۔''

امام ابن المنذرؒ اس اختلاف کو ذکر کر کے ہر رکعت میں فاتحہ کو فرض قرار دینے والوں کا موقف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لکل رکعة حکمها من الرکوع والسجود والقراءة، فکما إذا ترک رکوعا في رکعة لم تجزه أو ترک سجدة فیها لم تجزه فکذلک القراءة لا تجزیه إلا أن یقرأ في کل رکعة''

الخ (الاوسط:۳/۱۱۶)

''ہر رکعت میں اس کا حکم وہی ہے جو رکوع، سجدہ اور قراءت کا ہے، جس طرح رکوع رہ جائے یا سجدہ رہ جائے تو وہ رکعت جائز نہیں اسی طرح قراءت رہ جائے تو وہ اسے کفایت نہیں کرے گی، الا یہ کہ وہ ہر رکعت میں پڑھی جائے۔''

حضرت امام بخاریؒ نے فرمایا ہے:

وقال عدة من أهل العلم: و إن كل مأموم يقضي فرض نفسه والقيام والقراءة والركوع والسجود عندهم فرض فلا يسقط الركوع والسجود عن المأموم وكذلك القراءة فرض فلا يزول فرض عن أحد إلا بكتاب أو سنة. (جزء القراءة:ص ۲۰)

''بہت سے اہل علم نے کہا ہے کہ ہر مقتدی اپنا فریضہ ادا کرے گا، قیام، قراءت، رکوع اور سجود ان کے ہاں فرض ہیں۔ جس طرح مقتدی سے رکوع اور سجدہ ساقط نہیں ہوتا، اسی طرح قراءت بھی فرض ہے، لہذا قرآن اور سنت کی دلیل کے بغیر فرض کسی سے بھی ساقط نہیں ہوتا۔''

امام شافعیؒ قراءت کو بھی فرض قرار دینے کے باوصف ابتدا میں حضرت عمر فاروقؓ کے ایک اثر کی بنا پر فرمایا کرتے تھے کہ قراءت اگر رہ جائے، رکوع اور سجود درست ہوں تو نماز ہو جائے گی۔ حضرت عمرؓ کا یہ اثر امام بیہقیؒ نے السنن (ص ۳۸۱ ج ۲) اور المعرفۃ (ص ۱۷۷ ج ۲) میں اور ابن ابی شیبہؒ نے المصنف (ص ۳۹۶ ج ۱) میں نقل کیا ہے، جسے انھوں نے مالك عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن کی سند سے ذکر کیا ہے، مگر یہ روایت منکر اور منقطع ہے، علامہ ابن عبدالبرؒ نے التمہید (ص ۱۹۳، ۱۹۴ ج ۲۰) اور الاستذکار (ص ۱۴۲، ۱۴۳ ج ۴) میں اس پر تفصیلاً نقد کیا ہے۔ امام بخاریؒ نے بھی جزء القراءۃ (ص ۲۷) میں فرمایا ہے: وهو منقطع لا يثبت کہ یہ منقطع ہے، حضرت عمرؓ سے یہ ثابت نہیں۔

اس کے برعکس حضرت عمرؓ سے بسند صحیح ثابت ہے کہ وہ مغرب کی نماز میں قراءت

بھول گئے تو انھوں نے نماز دو بارہ پڑھی۔ علامہ ابن عبدالبرؒ نے یہ روایت ھمام بن الحارث عن عمر کی سند سے ذکر کی ہے، اور فرمایا ہے:

وهو حديث متصل وحديث مالك مرسل عن عمر لا يصح والإعادة عنه صحيحة، رواها عن عمر جماعة، منهم: همام وعبد الله بن حنظلة وزياد بن عياض وكلهم لقي عمر وسمع منه وشهد القصة وروى الإعادة عن عمر أيضاً غيرهم (الاستذکار: ص۱۴۳ ج۴)

''یہ حدیث متصل ہے، اور مالک کی سند سے جو مروی ہے وہ حضرت عمرؓ سے مرسل ہے صحیح نہیں، ان سے نماز کا اعادہ صحیح ہے، جسے حضرت عمرؓ سے ایک جماعت روایت کرتی ہے جن میں ہمامؒ، عبداللہ بن حنظلہؓ اور زیاد بن عیاضؒ ہیں۔ یہ سب حضرت عمرؓ سے ملے ہیں، ان سے سماع کیا ہے اور اس قصے کے شاہد ہیں۔ حضرت عمرؓ سے نماز کا اعادہ ان کے علاوہ دوسرے راوی بھی بیان کرتے ہیں۔''

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص۹۰ ج۳) میں ہمام عن عمر کی اسی روایت کو صالح بن احمدؒ کی کتاب المسائل سے نقل کیا ہے، نیز دیکھیے: ابن ابی شیبہ (ص۳۹۷ ج۱)

امام بخاریؒ نے التاریخ الکبیر (ص۳۶۵ ج۲) میں زیاد بن عیاضؒ کے واسطے سے اعادۂ صلوۃ کا اثر نقل کیا ہے اور امام بخاریؒ کی سند سے یہی اثر امام بیہقیؒ نے السنن الکبری (ص۳۸۲ ج۲) میں بھی ذکر کیا ہے اور مزید دو مرسل روایات بھی انھوں نے حضرت عمرؓ سے بیان کی ہیں جن میں اعادۂ صلوۃ کا ذکر ہے۔ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص۲۷) میں بھی زیاد بن عیاض الاشعری کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان کے برعکس امام بیہقیؒ نے عکرمه بن عمار عن ضمضم بن جوس عن عبد الله بن حنظلة کی سند سے حضرت عمرؓ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے کہ:

انھوں نے مغرب کی نماز پڑھائی تو پہلی رکعت میں کوئی قراءت نہ کی، جب دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہوئے تو اس میں سورۃ الفاتحہ اور مزید ایک

سورت دوبارہ پڑھی اور آخر میں سہو کے دو سجدے کیے، یہی اثر حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۹۰ ج ۳) میں، طحاوی (ص ۴۴۱ ج ۱ باب سجود السھو فی الصلوۃ) کے حوالے سے نقل کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کے راوی ثقہ ہیں، نیز کہا ہے:

وهي محمولة على أحوال مختلفة والأخير كأنه مذهب لعمر

''حضرت عمرؓ سے یہ مختلف آثار مختلف اوقات و احوال پر محمول ہیں۔ آخری (طحاوی کی سند والا) اثر گویا حضرت عمرؓ کا ایک مؤقف ہے۔'' حافظ ابن حجرؒ نے گو اس روایت کے راویوں کو ثقہ کہا ہے اور اسے مختلف اوقات پر محمول کیا ہے۔ ❶ مگر امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے:

هذه الرواية على هذا الوجه تفرد بها عكرمة بن عمار عن ضمضم بن جوس وسائر الروايات أكثر واشهر وإن كان بعضها مرسلاً.

''اس سند سے یہ روایت بیان کرنے میں عکرمہ بن عمار منفرد ہے، باقی اکثر روایات (جن میں اعادۂ نماز کا ذکر ہے وہ) زیادہ مشہور ہیں، اگرچہ ان میں بعض مرسل ہیں۔''

عکرمہ بن عمار اگرچہ صدوق اور ثقہ ہے، مگر بعض محدثین نے اس پر کلام کیا ہے، اسی بنا پر حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا ہے۔ صدوق يغلط. (التقریب: ص ۲۶۷)

''وہ صدوق ہے، غلطی کرتا ہے۔''

بلکہ خود اسی روایت میں بھی اس سے خطا ہوئی ہے، کیوں کہ بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا اور بعض میں ہے کہ سلام سے پہلے سجدۂ سہو کیا بعد

---

❶ حضرت علی سے ایک اثر منقول ہے کہ ان سے ایک شخص نے پوچھا: میں قراءت بھول گیا ہوں تو انھوں نے فرمایا: تم نے رکوع، سجدہ صحیح طور پر ادا کیا ہے؟! اس نے کہا: جی ہاں، انھوں نے فرمایا: بس یہ کافی ہے، مگر یہ روایت ابو اسحق نے الحارث سے نہیں سنی اور حارث الاعور ضعیف ہے۔

(جزء القراءۃ ص ۲۷۔ بیہقی: ص ۳۸۳ ج ۲۔ الاوسط: ص ۲۱۴ ج ۳ وغیرہ)

میں سلام پھیرا۔ (عبدالرزاق: ص۱۲۳ ج ۲۔ بیہقی: ص۳۸۲ ج ۲)

جب کہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے عبدالرزاق سے اسی سند کے ساتھ یہ اثر ذکر کیا ہے اور اس میں فأعاد الصلوة نماز کے اعادہ کا ذکر ہے۔

(الاستذکار: ص۱۴۳ ج ۴۔ التمہید ص۱۹۴ ج ۲۰)

معلوم نہیں یہ مصنف عبدالرزاقؒ کے نسخوں کا اختلاف ہے یا ابن عبدالبرؒ کا وہم ہے۔ واللہ اعلم۔ بہر حال اس روایت کے متن میں بھی اضطراب ہے، اور عکرمہؒ کے برعکس اکثر اور مشہور روایات میں اعادے ہی کا ذکر ہے، جیسا کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے، اسی لیے عکرمہؒ کی یہ روایت ان کے مقابلے میں شاذ اور غیر معتبر ہے، بلکہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

فإن احتج بحديث عمر أنه نسي القراءة في الركعة ، فقرا في الثانية فاتحة الكتاب مرتين قيل له: حديث النبي ﷺ أفسر حين قال "اقرأ ثم اركع" فجعل النبي ﷺ القراءة قبل الركوع وليس لأحد أن يجعل القراءة بعد الركوع والسجود خلاف رسول الله ﷺ وكان عمر ينزل قوله لقول النبي ﷺ فمن اقتدى بالنبي ﷺ كان مقتديا بالنبي ﷺ ومتبعاً لعمر، وإن كان عند عمر فيما ذكر عنه سنة عن النبي ﷺ فلم يظهر لنا، وبأن لنا أن النبي ﷺ أمر بالقراءة قبل الركوع. الخ (جزءالقراءۃ: ص۲۳)

''یعنی اگر حضرت عمرؓ کی حدیث سے کوئی استدلال کرے کہ وہ رکعت میں قراءت بھول گئے، تو دوسری رکعت میں فاتحہ دوبارہ پڑھی، تو اسے کہا جائے گا کہ نبی کریم ﷺ کی حدیث زیادہ مفسر ہے، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: پڑھو پھر رکوع کرو، لہذا نبی کریم ﷺ نے قراءت کو رکوع سے پہلے مقرر کیا ہے۔ اس لیے کسی کے لئے مناسب نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے خلاف قراءت رکوع اور سجدہ کے بعد کرے۔ حضرت عمرؓ اپنا فیصلہ نبی کریم ﷺ کے فرمان کے مطابق کیا کرتے تھے، لہذا جو نبی ﷺ کی اقتدا کرے گا وہ نبی ﷺ اور حضرت

عمرؓ کا متبع ہوگا اور اگر حضرت عمرؓ کے پاس، جیسا کہ ان سے ذکر کیا گیا ہے، حدیث تھی، تو انھوں نے ہم سے اس کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، جب کہ رسول اللہ ﷺ سے ہمیں یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے رکوع سے پہلے قراءت کا حکم فرمایا ہے۔"

حضرت عمرؓ کے اس اثر پر امام بخاریؒ کا یہ تبصرہ ایسا ہے کہ جس کا حقیقتاً کوئی جواب نہیں۔ قراءت رکوع اور سجود سے بہر حال پہلے ہے، مگر حضرت عمرؓ نے دوسری رکعت میں دوبار قراءت کر کے جو اس کمی کا ازالہ فرمایا، شاید امت میں اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ علمائے احناف بھی فرائض کی ایک رکعت میں دوبار سورۂ فاتحہ پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے، جس کی تفصیل السعایہ (ص ۲۷۳، ۲۷۴ ج ۲) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ امام بخاریؒ اسی اثر کے بارے میں مزید فرماتے ہیں:

ویروی عن عبدا لله بن حنظلة عن عمر أنه نسی القراء ة فی رکعة من المغرب فقرأ فی الثانیة مرتین وحدیث أبی قتادة عن النبی ﷺ أشبه أنه قرأ فی الأربع کلها ولم یدع فاتحة الکتاب. الخ (جزء القراءة: ص ۲۷)

"عبداللہ بن حنظلہ کے واسطے سے بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ مغرب کی ایک رکعت میں قراءت بھول گئے تو دوسری میں دوبار قراءت کی، مگر حضرت ابوقتادہؓ کی نبی ﷺ سے حدیث زیادہ صحیح ہے کہ آپ ﷺ نے چاروں رکعتوں میں قراءت کی اور کسی میں بھی فاتحہ نہ چھوڑی۔"

گویا یہاں بھی امام بخاریؒ حضرت عمر فاروقؓ کے اس اثر کو صحیح حدیث کے مخالف ہونے کی بنا پر ناقابل استدلال قرار دیتے ہیں۔ یہی نہیں، بلکہ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ کی ابتدا ہی میں حضرت عبادہؓ بن صامت کی روایت بایں الفاظ نقل کی ہے:

لا صلوة لمن لم یقرأ بأم القران وسألته عن رجل نسی القراء ة قال: أری(أن) یعود لصلاته و إن ذکر ذلک وهو فی

الركعة الثانية ولا أرى إلا أن يعود لصلاته (جزء القراءة: ص ۳)

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں۔'' میں نے اس سے دریافت کیا جو شخص قراءت بھول جائے؟ تو انھوں نے کہا کہ وہ اپنی نماز لوٹائے، اور اگر اسے دوسری رکعت میں یہ یاد آیا تو وہ اپنی نماز لوٹائے۔'' یہ سائل اور مجیب کون ہیں؟ مختلف روایات پر غور وفکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جواب امام زہریؒ کا ہے، کیوں کہ کتاب القراءت (ص ۱۲) میں امام بیہقی نے ذکر کیا ہے کہ امام اوزاعیؒ نے امام زہریؒ سے یہ پوچھا تھا کہ اگر کوئی قراءت بھول جائے؟ تو کیا حکم ہے تو امام زہریؒ نے جواباً حضرت عبادہؓ کی یہی روایت لا صلوۃ لمن لم یقرأ بأم القرآن بیان فرمائی۔ اس لیے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ جواب بھی امام زہریؒ کا ہی ہے اور انھوں نے اس رکعت اور نماز کو دہرانے کا حکم دیا ہے، جس میں نمازی فاتحہ پڑھنا بھول گیا ہے، جب فاتحہ نماز میں فرض ہے، بلکہ ہر رکعت میں فرض، تو اس کے رہ جانے سے رکعت کیسے ہوگی؟ خواہ وہ سہواً ہی رہ گئی ہو۔ حافظ ابن حزمؒ لکھتے ہیں:

> كل من سها عن شيء مما ذكرنا أنه فرض عليه حتى ركع لم يعتد بتلك الركعة وقضاها إذا أتم الإمام إن كان مأموماً.... الخ (المحلی: ص ۲ ج ۴ مسئلہ: ۳۷۷)

''جن امور کے بارے میں ہم نے ذکر کیا ہے کہ وہ فرض ہیں، جو بھی ان میں کسی چیز کو بھول جاتا ہے تا آنکہ وہ رکوع کرتا ہے تو اس کی وہ رکعت شمار نہیں ہوگی، اگر مقتدی ہے تو امام جب نماز پوری کر لے تو وہ اس کی قضا دے۔'' اسی طرح اکیلے یا امام سے بھی وہ رہ جائے تو وہ اس کی تکمیل کریں اور آخر میں سہو کے دو سجدے کریں، کیونکہ انھوں نے وہ رکعت اس طرح نہیں پڑھی، جس طرح پڑھنے کا حکم تھا۔''

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام، مقتدی یا منفرد جو بھی فاتحہ بھول جائے اسے وہ رکعت دوبارہ پڑھنی چاہیے، یہی موقف اقرب الی السنۃ ہے، جیسا کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے۔

الاعتصام 12 اگست 2005

اسلام اور امن وسلامتی

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى اله وصحبه ومن تبعهم الى يوم الدين.....اما بعد:

حضرات! یوں کہنے کو آج کا ایک بہت بڑا مسئلہ ''امن وسلامتی'' کا ہے اور ہمارے اس سیمینار کا موضوع بھی یہی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ امن وامان کی اہمیت ہر دور میں تسلیم کی گئی ہے اور کوئی بھی عقلمند انسان یہ باور نہیں کرسکتا کہ کوئی ملک یا کوئی قوم امن وامان کے بغیر بھی ترقی کرسکتی ہے۔

امن وسلامتی کی اہمیت کا اندازہ لگایئے کہ حضرت سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے سرزمین حجاز میں اپنے اکلوتے لختِ جگر حضرت سیدنا اسماعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ کو لا بسایا تو اس وادی غیر ذی زرع میں ان کے لئے اپنے رب سے جو کچھ مانگا ان میں سے سب سے پہلے یہ عرض کیا: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا﴾ (البقرۃ:۲/۱۲۶) ''اے پروردگار! اس کو امن والا شہر بنا دے۔'' کیونکہ امن نہ ہو تو سامانِ عیش وعشرت بھی بیکار اور بے مزہ ہو جاتا ہے۔ چار دیواری کے اندر بھی زندگی بے کیف گزرتی ہے اور ہر دوسری گھڑی مشکلات ومصائب کا تصور لیے کھڑی ہوتی ہے، حتی کہ عبادت وبندگی کا لطف بھی نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ نبی ﷺ نے مدینہ طیبہ تشریف لے جانے کے بعد مدینہ کے یہودی قبائل اور مسلمانوں کے مابین ایک معاہدہ تشکیل دیا جو تاریخ کے اوراق میں ''میثاقِ مدینہ'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ تاکہ پوری انسانیت امن وسلامتی کی سعادتوں اور برکتوں سے بہرہ ور ہو، بلکہ امن وسلامتی کے دائرے کو مزید وسعت دینے کے لئے نبی کریم ﷺ نے آئندہ دوسرے قبائل سے بھی اسی نوعیت کے معاہدے کیے اور یہی طرزِ عمل خلفائے راشدین کے دور میں بھی اختیار کیا گیا۔

امن وسلامتی کی اس اہمیت کی بنا پر ہر دور میں یہ کوشش رہی کہ انسان باہم شیر

وشکر رہیں۔ انھیں امن وامان کی نعمت نصیب رہے۔ اس آخری دور میں تو عالمی سطح پر ادارے قائم کیے گئے، مگر دنیا نے دیکھا کہ ان تمام تر کوششوں کے باوجود بھی انسانیت کو امن وسلامتی نصیب نہ ہوئی۔ امن وتہذیب کے دعویداروں نے اس کے پرخچے فضاؤں میں اڑائے اور آج بھی اڑا رہے ہیں، بلکہ قیامِ امن کے نام پر جس ملک پر چاہتے ہیں چڑھ دوڑتے ہیں۔

حضرات! آج پوری دنیا ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ کی زندہ تصویر ہے۔ یہ آیت مبارکہ سورۂ روم میں ہے۔ جس میں روم وایران کے مابین بھڑ کنے والی جنگ کے انجام اور اس کے نتیجہ کو بیان کیا گیا ہے کہ بر وبحر میں ہر سو فساد برپا ہو گیا ہے اور یہ لوگوں کے اپنے ہاتھوں کی کمائی ہے اور یہ فساد ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاس﴾ اپنے ہاتھوں سے اپنے ہی کرتوتوں کے نتیجے میں ہے۔ اس سے مراد کفر وشرک، معصیت ونافرمانی، فسق وفجور، ظلم وبربریت ہے۔ غیر دینی اور غیر اسلامی نظام کی اتباع میں اعتقادی، اخلاقی اور عملی ابتری میں مبتلا ہونا ایک بدیہی بات ہے، جس طرح گزشتہ دور میں پورے معاشرے، بلکہ پوری انسانیت کو اس دنگا وفساد اور ظلم وستم سے بچانے کے لئے اسلام کے نظامِ امن کو پیش کیا گیا اور پھر انسانوں نے بچشم خود دیکھا کہ اس نظام کو اختیار کر کے انسانوں کو ہی امن وسلامتی نصیب نہیں ہوئی، جانور اور حیوان بھی اس سے فیض یاب ہوئے۔

اسلام ظلم وستم سے بھری ہوئی دھرتی پر ابر کرم بن کر برسا، ظلم وستم کے کانٹوں میں عدل وانصاف کے پھول کھلے، بدی اور بے حیائی کے اخلاق سوز شراروں میں نیکی اور شرافت کی کرنیں ابھریں، کفر وشرک کی جگہ ایمان وتوحید کا نور پھوٹا، اور شر وفساد کے طوفان بدتمیزی میں امن وسلامتی کا ظہور ہوا۔ آج بھی ضرورت ہے کہ امن وامان کے نام پر وجود میں آنے والی عالمی تنظیموں کی تمام تر ناکامیوں کے بعد اسلام کے نظامِ امن کو دنیا کے سامنے پیش کیا جائے، جو نسلی ووطنی منافرت ختم کر کے پوری دنیا کو امن وسلامتی کا گہوارہ بنا دے۔

حضراتِ گرامی قدر! اسلام مسلمانوں کے لیے بالخصوص اور پوری دنیا کے لئے بالعموم امن وسلامتی کا پیغام ہے۔ ہادیِ برحق سید الاولین والآخرین حضرت محمد مصطفی احمد مجتبیٰ ﷺ نے فرمایا ہے: اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِّسَانِهٖ وَيَدِهٖ مسلمان وہ ہے جس کی

زبان اور جس کے ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔'' مسلمان کو ''مومن'' بھی اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ امن پسند ہے۔ یہ لفظ ''امن'' سے ماخوذ ہے جو متعدی اور لازم دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ متعدی کے معنی میں ''امن دینے'' کے ہیں، جبکہ لازم میں ''پر امن'' ہونے کے ہیں۔ گویا مومن خود بھی پر امن رہتا ہے اور امن کا علمبردار ہوتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ہی یہ فرمایا ہے: اَلْمُؤْمِنُ مَنْ اَمِنَهُ النَّاسُ بَوَائِقَهُ (مسند احمد، عن انس) ''مومن وہ ہے جس کے شر سے لوگ محفوظ رہیں۔''

اسلام بلاوجہ ایک انسان کا قتل، ایک انسان ہی کا نہیں، پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیتا ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا﴾ ''جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کیا۔'' اس آیت میں مقصود قاتل کی فطرت کا اظہار ہے کہ جو ظالم ناحق ایک انسان کو قتل کرتا ہے، اس سے کسی خیر اور بھلائی کی کوئی توقع نہیں، اس کا دل انسانیت کے احترام سے خالی ہے، اس کی اس جسارت سے کوئی بعید نہیں کہ اس سے ہو سکے تو سارے انسانوں کو تہِ تیغ کر کے رکھ دے۔ اس کے برعکس فرمایا: ''جو شخص فردِ واحد کی جان بچائے اس نے گویا تمام انسانوں کو زندگی بخشی۔'' یہ شخص انسانیت کا حامی ہے اور اس کے دل میں رحم و کرم کی ایسی صفت پائی جاتی ہے، جس پر انسانیت کی بقا ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ نے ذکر کیا ہے کہ امیر المؤمنین سیدنا عثمانؓ کے خلاف جب بلوائیوں نے بدتمیزی اور بیہودگی کا مظاہرہ کیا اور ان کو شہید کر دینے کے درپے ہوئے تو سیدنا ابو ہریرہؓ نے ان کے مقابلے کی اجازت چاہی تو انھوں نے فرمایا: يَا اَبَا هُرَيْرَةَ! اَيَسُرُّكَ اَنْ تَقْتُلَ النَّاسَ جَمِيْعًا وَاِيَّايَ مَعَهُمْ؟ ''اے ابو ہریرہ! کیا تمھیں یہ پسند ہے کہ تمام لوگوں کو بشمول میرے قتل کر دو۔'' تو حضرت ابو ہریرہؓ نے عرض کیا: ''بالکل نہیں۔'' حضرت عثمانؓ نے فرمایا: ''فَاِنَّكَ اِنْ قَتَلْتَ رَجُلًا وَاحِدًا فَكَاَنَّمَا قَتَلْتَ النَّاسَ جَمِيْعًا فَانْصَرِفْ'' ''واپس پلٹ جاؤ اگر تم ایک شخص کو قتل کرو گے تو گویا تم نے سب انسانوں کو قتل کیا۔''

کسی کو قتل کرنا تو کجا رہا، قتل میں معمولی سی معاونت بھی حرام ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مَنْ اَعَانَ عَلٰی قَتْلِ مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ کَلِمَةٍ لَقِیَ اللّٰهَ مَکْتُوْبٌ بَیْنَ عَیْنَیْهِ آیِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ. ''جو شخص کسی مسلمان کے قتل میں مدد کرے خواہ آدھے کلمے ہی سے کیوں نہ ہو تو وہ قیامت کے دن اس طرح آئے گا کہ اس کی پیشانی پر لکھا ہوا ہوگا یہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہے۔''

بلکہ اس سے بھی آگے دیکھیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لَا یَحِلُّ لِمُسْلِمٍ اَنْ یُرَوِّعَ مُسْلِمًا (ابوداود) ''کسی مسلمان کے لئے اس کی کوئی گنجائش نہیں کہ وہ مسلمان بھائی کو ڈرائے اور اسے خوف زدہ کرے۔'' صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مَنْ اَشَارَ اِلٰی اَخِیْهِ بِحَدِیْدَةٍ فَإِنَّ الْمَلَائِکَةَ تَلْعَنُهٗ حَتّٰی یَنْزِعَ ''جو کوئی اپنے بھائی کی طرف ہتھیار سے اشارہ کرتا ہے، اس پر اللہ کے فرشتے لعنت کرتے ہیں، تا آنکہ وہ اس سے باز آجائے۔''

اسی طرح جذبہ قتل اور ارادہ قتل کے بارے میں اسلام کے احساسات کس قدر نازک ہیں، اس کا اندازہ لگایئے کہ ایک بار حضور ﷺ نے فرمایا: ''جب دو مسلمان تلوار لے کر باہم مقابلے کے لئے نکلیں اور ان میں سے ایک مارا جائے تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں۔'' آپ سے پوچھا گیا: ''قاتل تو اپنے جرم کی سزا میں جہنم میں جائے گا مگر مقتول کیونکر جہنم میں جائے گا؟'' آپ نے فرمایا: ''اس لیے: اِنَّهٗ کَانَ حَرِیْصًا عَلٰی قَتْلِ صَاحِبِهٖ وہ اپنے ساتھی کو قتل کرنے کا خواہش مند تھا۔'' یعنی ارادہ دونوں کا ایک دوسرے کو قتل کرنے کا تھا۔ اس لیے دونوں جہنم میں جائیں گے، اگرچہ ایک کے حملے اور ضرب کاری سے وہ مارا گیا اور دوسرا بچ نکلا۔

حضرات! غور فرمایئے کہ جو اسلام کسی انسان کو قتل کرنا تو کجا اسے ارادہ قتل سے بھی منع کرتا ہے، کسی کو ڈرانے دھمکانے کی اجازت نہیں دیتا، وہ قتل گری اور دنگا وفساد کی اجازت کیونکر دے سکتا ہے؟ اسلام نے تو جانوروں کو ناحق قتل کرنے سے بھی منع فرمایا ہے۔ اسی بنا پر علامہ ابن العربیؒ بھی فرماتے ہیں: ثبت النهي عن قتل البهيمة بغير حق والوعيد في ذالك فكيف بقتل الآدمي فكيف بالمسلم ،فكيف بالتقي الصالح

(فتح الباری:۱۲/۱۸۹)''جب جانوروں کو ناحق مارنے کی ممانعت اور اس سلسلے میں وعید ثابت ہے تو سوچیے کہ انسان کے ناحق قتل کرنے کی کتنی مذمت ہوگی اور اس سے بڑھ کر ایک مسلمان کو قتل کرنے اور اس سے بڑھ کر متقی اور نیکوکار کے قتل کی وعید کیا ہوگی؟''

بلکہ اسلام کے علاوہ آج دنیا میں جتنے نظامِ حیات پائے جاتے ہیں ان سب میں انسانی جان کا احترام انسان کے عالمِ وجود میں آنے کے بعد ہے، مگر اسلام میں انسانی جان کا احترام اس وقت سے ہے، جب وہ شکمِ مادر میں ہوتا ہے، اور مرنے کے بعد بھی اس کے جسدِ خاکی کے احترام کی تاکید کرتا ہے۔ جس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام جس قدر انسان اور انسانیت کا محافظ ہے دنیا کا کوئی اور مذہب اور قانون اس کا محافظ و نگہبان نہیں۔

مگر افسوس! آج اہلِ مغرب نے اپنے میڈیا کے بل بوتے پر بڑے شد و مد اور پوری ڈھٹائی سے یہ پروپیگنڈا کیا ہے کہ اسلام انتہا پسندی، دہشت گردی اور قتل و قتال کی تعلیم دیتا ہے، حالانکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ ہادیِ برحق حضرت محمد ﷺ نے تو فرمایا: لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُوا اللّٰهَ الْعَافِيَةَ ''دشمن سے جنگ کی تمنا نہ کرو اور اللہ تعالیٰ سے عافیت، یعنی بچاؤ کا سوال کرو۔''

بتلایئے! جس دین نے دشمن کا آمنا سامنا کرنے کی خواہش تک کو روک دیا ہو، اس کے بارے میں یہ کتنا جھوٹا پروپیگنڈا ہے کہ اسلام قتل گری کی تعلیم دیتا ہے۔ اسلام نے بلاریب جہاد کا حکم دیا ہے اور اس حکم کے بارے میں عذر و معذرت کی ہم کوئی ضرورت نہیں سمجھتے۔ اسلام غیر مبہم انداز میں کہتا ہے کہ ہر ظالم، جابر اور سفاک کے خلاف اقدام کرنا انسانی فریضہ ہے۔ اس کے بغیر امن و سلامتی قائم نہیں رہ سکتی۔ بتلایئے جہاں مظلوموں کی جان بخشی کے لیے گفت و شنید اور اخلاقی دباؤ کی چارہ گری ناکام ہو جائے۔ عورتیں، بچے اور بوڑھے مسلسل ظلم و بربریت کا شکار ہوں ان کی مدد کرنا اور انھیں پنجۂ استبداد سے چھڑانے کے لیے عملی جدوجہد کرنا دہشت گردی ہے تو ایسے الزام کو قبول کرنے میں ہمیں کوئی حجاب مانع نہیں۔ اسلام بلاسبب کسی مسلمان کو مذہب کے نام پر خون بہانے اور قتل

وقتال کا قطعاً حکم نہیں دیتا۔ جہاد سے اسلام کا مقصد غیر مسلم کو قتل کرنا یا صفحہ ہستی سے انھیں نیست ونابود کر دینا نہیں ۔ وہ اپنی کشور کشائی کے لئے قطعاً اجازت نہیں دیتا کہ جب چاہو اور جہاں چاہو اس کو ''تورابورا'' بنا دو، بلکہ جہاد سے اسلام کا مقصد امن وسلامتی اور عدل وانصاف کا قیام ہے۔ جہاد کا معنی اگر قوت وطاقت سے کسی کو مسلمان بنانا ہوتا یا غیر مسلموں کو صفحہ ہستی سے مٹانا ہوتا تو اسلام ذمی اور معاہد کے حقوق کا ذکر ہی نہ کرتا اور نہ تو اہل کتاب کی پاکدامن عورتوں سے نکاح کی قطعاً اجازت نہ دیتا۔

ایک معمولی عقل وفکر رکھنے والا انسان بھی یہ بات سمجھ سکتا ہے کہ اسلام جب اہل کتاب کی پاکدامن عورتوں سے نکاح کی اجازت دیتا ہے تو وہ گویا انہیں اپنے گھر اور اپنے معاشرے میں ایک قابل احترام بیوی کا مقام دیتا ہے۔ اب انھی اہل کتاب کے بارے میں بھلا یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ جہاں کہیں ہوں انھیں قتل کر دو، تہس نہس کر دو اور انھیں صفحہ ہستی سے مٹا دو؟

حضرات! غور کیجئے کہ دہشت گردی کیا ہے؟ یہی نا کہ انسانوں کو بلا سبب مار کر افراتفری اور دہشت پھیلانا اور کاروبارِ زندگی مفلوج و معطل کر دینا دہشت گردی ہے اور اس تعریف پر اگر آج کوئی پورا اترتا ہے تو وہ امریکہ، اس کے حواری اور ہنود و یہود ہیں، جو خود ہی مدعی، خود ہی منصف اور خود ہی حاکم کا کردار ادا کر کے عالم اسلام کے بالخصوص اور پوری دنیا کے امن وامان کو بالعموم برباد کر رہے ہیں۔ جنگِ عظیم کے بعد سے اب تک امریکہ بیس سے زائد ملکوں میں فوجی مداخلت کر کے لاکھوں معصوم شہریوں کا خون بہا چکا ہے۔ اور اپنے مفاد کے لئے جہاں چاہتا ہے ظلم وتشدد کا مظاہرہ کرتا ہے اور انھیں پتھر کے زمانے میں دھکیل دینے کی دھمکیاں دیتا ہے۔ وہ ملک ویت نام ہو، کوریا ہو، بوسنیا ہو، لبنان ہو، سوڈان ہو، انڈونیشیا ہو، افغانستان ہو، عراق ہو، سعودیہ ہو یا کہ پاکستان۔

ہائے افسوس! آج مسلمان مظلوم ومقہور ہے وہ اپنی زندگی اور بقا کے لئے ہاتھ پاؤں مارتا ہے تو امریکہ اور یورپ کو وہ دہشت گرد نظر آتا ہے۔ کبھی اس نے تاریخ کے اوراق کو بھی پلٹ کر دیکھا ہے کہ جب مسلمان قوت اور اقتدار میں تھے۔ ان کی وحدت قائم تھی اور اپنے

مستقبل کے فیصلے خود کرتے تھے۔ تب مسلمانوں کے حسنِ سلوک ان کے عدل وانصاف اور ان کے امن وامان سے متاثر ہو کر غیر مسلم اپنے ہم مذہبوں اور ہم وطنوں کے ساتھ رہنا گوارہ نہ کرتے۔ عیسائی ہونے کے باوجود مسلمانوں کا ساتھ دیتے۔ ان کے حق میں دعائیں کرتے: رَدَّكُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ عَلَيْنَا وَنَصَرَكُمْ عَلَيْهِمْ. ''اللہ تعالیٰ تم کو پھر ہمارے شہروں میں واپس لائے اور تمھاری تمھارے دشمنوں کے مقابلے میں مدد کرے۔'' (الخراج) کسی نے کیا خوب کہا ہے:

ہم نے جب ہوش سنبھالا تو سنبھالا تم کو
تم نے جب ہوش سنبھالا تو سنبھلنے نہ دیا

آج امریکہ اور اس کا گماشتہ اسرائیل کے عزائم ڈھکے چھپے نہیں۔ وہ علی الاعلان مسلمانوں کو جنگ کی بھٹی میں جھونکنے کا اظہار کرتا ہے۔ ہنود و یہود کا اتفاق فطری بھی ہے اور ہم مقصدی بھی۔ دونوں مل کر پاکستان کو سبق سکھانے کی کھلے عام دھمکی دیتے ہیں، مگر دہشت گرد پھر بھی مسلمان ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

امریکہ کی اس دھونس اور دہشت گردی کے سامنے عالمی ادارۂ امن، وہ سلامتی کونسل ہو یا اقوام متحدہ بے بس ہے اور بدنام مسلمان ہو رہا ہے۔ اس صورت حال میں ہمیں چاہیے کہ اسلام کے نظامِ امن وسلامتی کا صور پوری قوت سے پھونکیں اور دنیا کو بتلا دیں کہ امن وسلامتی کا ایک ہی راستہ ہے جو اسلام نے بتلایا ہے۔ دہشت گردی فرد کی ہو، جماعت کی ہو، قوم کی ہو یا ملکی سطح کی وہ بہر نوع دہشت گردی ہے اور اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔

اسلام زندہ آباد! .... پاکستان پائندہ آباد!

نوٹ

حضرت مولانا ابوتراب علی محمد صاحب حفظہ اللہ کے زیر اہتمام یہ مقالہ جامعہ سلفیہ دعوۃ الحق کوئٹہ میں ۱۵ اکتوبر ۲۰۰۳ کو ''اسلام امن وسلامتی کا دین ہے'' کے عنوان سے منعقد ہونے والے سیمینار میں پڑھا گیا۔ جس کی صدارت جناب محترم اویس غنی صاحب گورنر بلوچستان نے کی تھی۔ یہی مقالہ ۲۰۰۴ء میں ہونے والی آل پاکستان اہلحدیث کانفرنس سرگودھا میں بھی مرکزی جمعیت اہلحدیث نے ہزاروں کی تعداد میں شائع کر کے تقسیم کیا تھا۔

جدید اضافات کے ساتھ ایک ہی جلد میں کمپیوٹرائیڈیشن

توضیح الکلام

فی

وجوب القراءۃ خلف الامام

ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ

تنقیح الکلام

فی تایید توضیح الکلام

ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ

ادارہ علوم الاثریہ منٹگمری بازار فیصل آباد فون 041-2642724

مقالات

ادارہ کی دیگر مطبوعات

ادارۃ العلوم الاثریہ منٹگمری بازار فیصل آباد فون: 041-2642724